Roberto de Mattei LA
DITTATURA DEL RELATI-
VISMO Solfanelli Roberto
de Mattei LA DITTATURA
DEL RELATIVISMO Solfa-
nelli Roberto de Mattei LA
DITTATURA DEL RELATI-
VISMO Solfanelli Roberto
de Mattei LA DITTATURA
DEL RELATIVISMO Sol-
fanelli Roberto de Mat-
tei LA DITTATURA DEL
RELATIVISMO Solfanelli

Il grande dibattito del nostro tempo, secondo Roberto de Mattei, non è di natura politica o economica, ma culturale, morale e, in ultima analisi, religiosa. Si tratta del conflitto tra due visioni del mondo: quella di chi crede nell'esistenza di principi e di valori immutabili, iscritti da Dio nella natura dell'uomo, e quella di chi ritiene che nulla esista di stabile e di permanente, ma tutto sia relativo ai tempi, ai luoghi, alle circostanze. Se però non esistono valori assoluti e diritti oggettivi, la volontà di potenza dell'individuo e dei gruppi diventa l'unica legge della società e si costituisce quella che Benedetto XVI ha definito la "dittatura del relativismo".

La denuncia della minaccia relativista è il filo conduttore di queste pagine, che raccolgono scritti e interventi dell'autore svolti tra il 2005 e il 2007.

Roberto de Mattei (Roma, 1948) è Professore all'Università di Cassino e all'Università Europea di Roma. Giornalista e scrittore, difende i principi e le istituzioni della Civiltà cristiana su numerose pubblicazioni come "Radici Cristiane", "Lepanto", "Corrispondenza romana", "Famiglia Domani Flash" e "Nova Historica". Tra i suoi ultimi libri: *Pio IX* (Casale Monferrato 2000); *La sovranità necessaria* (Roma 2001); *Guerra santa. Guerra giusta* (Casale Monferrato 2002); *La Biblioteca delle Amicizie* (Napoli 2005); *De Europa. Tra radici cristiane e sogni postmoderni* (Firenze 2006).

ISBN 978-88-89756-26-3

€ 9,00

Prima edizione: Settembre 2007
Seconda edizione: Febbraio 2008

[ISBN-978-88-89756-26-3]

del Gruppo Editoriale Tabula fati
66100 Chieti - C. P. 34
Tel. 0871 63210 - 0871 561806
Fax 0871 404798 - Cell. 335 6499393
www.edizionisolfanelli.it
edizionisolfanelli@yahoo.it

Roberto de Mattei

LA DITTATURA DEL RELATIVISMO

Solfanelli

AVVERTENZA

Questo volumetto raccoglie, mantenendone il tono, relazioni o interventi svolti in differenti occasioni tra il 2005 e il 2007.

Il primo capitolo è il testo di un intervento all'Università Europea di Roma, in occasione di un convegno promosso dalla stessa Università e dal Consiglio Nazionale delle Ricerche il 29 maggio 2007 sul tema *Cristianesimo e secolarizzazione, sfida per la Chiesa e per l'Europa*.

Il secondo capitolo è il testo di una conferenza tenuta al Seminario Arcivescovile di Benevento il 16 marzo 2007, per iniziativa dell'associazione "I Tre Sentieri" sul tema *La dittatura del relativismo*.

Il terzo capitolo è il testo di una relazione tenuta a Siena il 22 settembre 2006, in un convegno della Fondazione Liberal sul tema *Il relativismo delle istituzioni internazionali*.

Il quarto capitolo è il testo di una relazione svolta a un convegno organizzato dall'Università di Bochum (Germania) l'11 febbraio 2007 sul tema *Laicismo e religione in una prospettiva europea*. Il medesimo testo è stato pubblicato dalla rivista "Liberal" (n. 40 del maggio-giugno 2007).

Il quinto capitolo è il testo di una conferenza svolta a Brescia presso l'Istituto Paolo VI il 5 marzo 2005 in occasione di un convegno promosso dalla Provincia di Brescia e dalla Fondazione Civiltà Bresciana sul tema *Le libertà garantite*.

Il sesto capitolo è il testo dell'intervento svolto il 25 agosto 2005 al Meeting di Rimini sul tema *Libertà e liberalismo*.

Il settimo capitolo è il testo leggermente sviluppato di un intervento svolto nel corso degli "Incontri di Norcia", promossi dalla Fondazione Magna Carta il 23-24 settembre 2006 sul tema *Religione e spazio pubblico*.

R.d.M.

INTRODUZIONE

Sono convinto che il grande dibattito del nostro tempo non sia di natura politica od economica, ma culturale, morale e, in ultima analisi, religiosa. Si tratta del conflitto tra due visioni del mondo: quella di chi crede nell'esistenza di principi e di valori immutabili, iscritti da Dio nella natura dell'uomo, e quella di chi ritiene che nulla esista di stabile e di permanente, ma tutto sia relativo ai tempi, ai luoghi, alle circostanze.

Se non esistono valori assoluti e diritti oggettivi, la vita umana si riduce a spasmodica ricerca del piacere e all'egoistico appagamento di istinti e di "bisogni" soggettivi, contrabbandati come nuovi "diritti". La volontà di potenza dell'individuo e dei gruppi diventa l'unica legge della società e si costituisce, come afferma Benedetto XVI, «una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.» (1)

1) Benedetto XVI (Card. Joseph Ratzinger), Omelia durante la Messa *pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005.

La rivendicazione della libertà assoluta dell'uomo si capovolge così in una ferrea dittatura, peggiore di ogni altra tirannia della storia. Era quanto già affermava nel secolo scorso Donoso Cortés, prevedendo, come conseguenza della perdita dei principi religiosi «la costituzione di un despotismo, il più gigantesco ed assoluto che sia mai esistito a memoria d'uomo.» (2)

L'opposizione alla dittatura del relativismo ha il suo passaggio necessario nella riscoperta della legge naturale e divina che ha costituito il fondamento della Civiltà cristiana, formatasi nel Medioevo in Europa e da qui diffusasi nel mondo intero. Le radici cristiane della società, sotto quest'aspetto, non sono solo storiche, ma prima di tutto costitutive, come costitutiva è per l'anima umana la vita soprannaturale della Grazia, che ha la sua fonte in Gesù Cristo, "pietra angolare" della società e della storia (Atti *4, 11).*

Queste semplici idee, che costituiscono il filo conduttore di interventi svolti in luoghi e momenti diversi, nello spazio degli ultimi due anni, possono offrire una utile chiave di interpretazione della crisi profonda del nostro tempo. Il pensiero di cui queste pagine vogliono essere eco è quello della Philosophia perennis, *integrata dal Magistero tradizionale della Chiesa, ma anche dall'insegnamento dei grandi autori contro-rivoluzionari dell'Ottocento e del Novecento, e in particolare, da quello del prof. Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995) (3), alla cui memoria desidero dedicare questo volume.*

Roberto de Mattei

16 luglio 2007
Festa della Madonna del Carmelo

2) J. Donoso Cortés, Discorso *Sulla dittatura*, pronunciato il 4 gennaio 1849, davanti al Parlamento spagnolo, in *Il potere cristiano*, Morcelliana, Brescia 1964.

3) Su di lui, cfr. R. de Mattei, *Il crociato del secolo XX - Plinio Corrêa de Oliveira*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

Capitolo primo

LA SECOLARIZZAZIONE E LE RESPONSABILITÀ DEI CRISTIANI

Le considerazioni che svolgerò, dal punto di vista dello storico che riflette sul nostro tempo, partono dal concetto di "dittatura del relativismo", formulato dall'allora cardinale Ratzinger nell'omelia tenuta durante la Messa *Pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005.

Il Cristianesimo nasce come dottrina fondata su una verità assoluta. Nostro Signore disse agli Apostoli: «Andate per tutto il mondo, predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo: chi invece non crederà, sarà condannato.» (*Mt* 16, 16) La missione che Gesù affida agli Apostoli e ai loro successori è quella di annunciare un messaggio integrale di verità e di salvezza: «Chi crederà sarà salvo, chi non crederà sarà condannato.»

Questo messaggio venne diffuso in modo pacifico, da uomo a uomo, perché il Cristianesimo è una religione interiore che fa appello alle coscienze, e non può essere imposta con la forza. «*Ad fidem nullus est cogendus invitus*.» (1) Nessuno può essere

1) Sant'Agostino d'Ippona, *Contra litt. Petiliani*, II, 73, 184, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 43, col. 315.

costretto a credere, afferma sant'Agostino, perché la fede è un libero atto della volontà. Questo fu, e resta, l'insegnamento della Chiesa.

Nei primi secoli dell'era cristiana, i discepoli di Gesù Cristo non propagarono il Vangelo con l'appoggio delle legioni romane, ma lo diffusero, nonostante l'opposizione delle autorità imperiali, con le loro parole, con il loro esempio, con il loro martirio. Gli idoli pagani caddero, la filosofia del Vangelo conquistò la società e questa società si affermò come "*Christianitas*", la prima società della storia fondata sulla distinzione dei due poteri: quello religioso e quello politico. Il Cristianesimo permeò i costumi e le relazioni sociali, trasformò le mentalità, si tradusse nelle leggi e nelle istituzioni del Medioevo cristiano.

L'evangelizzazione è un'azione interiore, svolta nel profondo del cuore di ogni uomo, che si ripercuote però su tutta la società umana. Il comandamento "Ama il prossimo tuo come te stesso" (*Mt* 22, 39) sottolinea questa dimensione relazionale dell'uomo. L'uomo è, infatti, un essere sociale chiamato ad amare chi gli sta intorno, cioè a trasmettergli i beni, innanzitutto spirituali, ma anche ideali e affettivi, di cui è ricco. Il mandato del Signore, inoltre, è quello di portare il Vangelo a tutte le genti (*Mt* 28,19) cioè, non solo alle singole anime, ma alle nazioni della terra per cristianizzarle.

Il mondo, la società umana, può lasciarsi vivificare dal Cristianesimo, ma può anche rifiutarne lo spirito e il messaggio. Di fronte alla Verità del Vangelo che iniziava a diffondersi nel mondo, l'Impero romano, che ospitava nel Pantheon, in una prospettiva di assoluto relativismo, tutti i culti della terra, perseguitò la Chiesa nascente come mai aveva fatto per nessuna delle numerose sette che proliferavano in questo tempo.

Non parliamo solo delle persecuzioni violente, del sangue versato nell'arena, dei supplizi e dei tormenti. Parliamo anche delle epurazioni nell'esercito e nella magistratura, della proibizione di insegnare per i docenti cristiani, della sottrazione della dignità per i nobili convertiti al Cristianesimo. Non parliamo dell'età di Nerone o di Diocleziano, ma di epoche considerate benevole verso il Cristianesimo, come quella sincretistica dei Severi (2).

Lo storico Franz Cumont, ci traccia questo impressionante quadro del relativismo religioso a Roma al tempo dei Severi: «Tutte le forme del paganesimo erano simultaneamente accolte e conservate, mentre il monoteismo esclusivo dei giudei conservava i suoi aderenti, ed il Cristianesimo fortificava le sue chiese e conservava la sua ortodossia, pur generando al tempo stesso le fantasie sconcertanti dello gnosticismo. Cento correnti diverse trascinavano gli spiriti, frastornati ed esitanti: cento predicazioni contrarie sollecitavano le coscienze. Supponiamo che l'Europa moderna avesse visto i fedeli disertare le chiese cristiane per adorare Allah o Brahma,

2) Cfr. E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il II e il III secolo*, LAS, Roma 1989.

seguire i precetti di Confucio o di Buddha, adottare le massime dello shinto; rappresentiamoci una grande confusione di tutte le razze del mondo, in cui mullah arabi, letterati cinesi, bonzi giapponesi, lama tibetani, pandit indù predicassero contemporaneamente il fatalismo e la predestinazione, il culto degli antenati e la devozione al sovrano divinizzato, il pessimismo e la liberazione per mezzo dell'annientamento; in cui tutti questi sacerdoti elevassero nelle nostre città templi di un'architettura esotica e vi celebrassero i loro riti disparati; questo sogno, che forse l'avvenire farà reale, ci offrirebbe un'immagine abbastanza esatta dell'incoerenza religiosa in cui si dibatteva il mondo antico prima di Costantino.» (3)

Nel mondo pagano regnava una religione civile, senza dogmi e senza morale alla quale lo Stato imponeva un'adesione puramente esteriore. I cristiani che professavano una religione innanzitutto interiore, del cuore e della coscienza, ma sottomessa ad una Verità oggettiva, rifiutarono quest'adesione formale, espressa dall'incenso bruciato in omaggio agli idoli. La sentenza che li condannava aveva di mira non specifici delitti ma il *nomen ipsum*, la semplice proclamazione del Cristianesimo (4).

Questa scelta, questa coerenza estrema tra il pensiero e l'azione, questo amore per la Verità dei cristiani venne considerato una forma di pericolosa

3) F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it. Bari, Laterza 1967, pp. 225-26.
4) Cfr. Tertulliano, *Apologeticum*, II, 18.

intransigenza e di fanatismo da parte di quelle autorità che pure professavano l'equiparazione sincretistica delle religioni. Già troviamo *in nuce* la formula moderna: *nessuna tolleranza per gli intolleranti*. Fu il rimprovero che rivolse ai martiri Voltaire nel suo celebre *Trattato sulla Tolleranza* (1756).

Voltaire, accumulando fango sui martiri e senza nascondere simpatia e ammirazione verso i loro carnefici, scrive: «Non si può credere che sotto gli Imperatori vi sia stata una inquisizione contro i cristiani. Non venne mai data noia per questo motivo né a un ebreo, né a un siriaco, né a un egiziano, né ai bardi. Martiri furono quelli che si sollevarono contro i falsi dei. Ma in fin dei conti, essi insorsero violentemente contro il culto tradizionale e per quanto assurdo questo culto potesse essere si è costretti a riconoscere che essi stessi — i martiri — erano intolleranti.» (5)

Per Voltaire tutte le opinioni e i culti si possono tollerare, tranne l'"intolleranza". «Bisogna — aggiunge nel suo *Trattato* — che gli uomini, per meritare la tolleranza, comincino col non essere fanatici.» (6) Elevata a dogma ideologico, la tolleranza attribuisce lo stesso valore alla verità e all'errore come espressioni soggettive della coscienza ed equivale a relativismo ideologico, a ecumenismo dissolu-

5) Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di Palmiro Togliatti, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1987, p. 48.
6) Ivi, p. 101.

tore, a scetticismo radicale. Chiunque crede in una verità, qualunque essa sia, è bollato come fanatico, come integralista, come fondamentalista. Fu la parola d'ordine di Voltaire, che oggi riaffiora nella società secolarizzata postcristiana.

«Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, — ha affermato il cardinale Ratzinger nell'omelia del 18 aprile 2005 — viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.»

L'intolleranza contro i cristiani si esprime oggi attraverso la profanazione di chiese cristiane, siti e luoghi sacri di culto e il dileggio verso simboli e oggetti religiosi, come il crocifisso; gli attacchi verbali e le minacce a rappresentanti religiosi e civili delle religioni cristiane; le offese e gli scherni espressi nei confronti del Cristianesimo da libri, film, canzoni, pubblicità, siti internet.

In una città europea, si è svolto, uno spettacolo teatrale del comico italiano Leo Bassi che, vestendo i panni di Benedetto XVI, lancia al pubblico preservativi "per espiare le colpe della Chiesa". Nello stesso paese europeo, un cantautore, Javier Krahe, si è esibito in un video clip dove insegna a "cucinare un crocifisso, ungendolo di lardo, lasciandolo in forno per tre giorni e aspettando che risorga ben

cotto" (7). Più recentemente, il 17 maggio 2007, a Bologna, un corteo contro l'omofobia si è trasformato in una manifestazione di intolleranza contro la Chiesa cattolica. I manifestanti, tra cui alcuni parlamentari, hanno impedito l'accesso alla cattedrale di una processione cittadina, lanciando insulti e slogan blasfemi nei confronti dei fedeli, dell'arcivescovo di Bologna e del Papa (8). Scritte aggressive, e persino minacce di morte, contro Benedetto XVI e contro il presidente della Conferenza Episcopale sono apparse sui muri di molte chiese italiane.

Non dobbiamo dimenticare che la violenza è alimentata dall'odio, ma l'odio a sua volta attecchisce sui sentimenti di disprezzo e di sarcasmo verso le idee e i sentimenti delle persone che ci stanno vicine. Non di rado, quando i cattolici, ma ormai anche i non credenti, esprimono con fermezza le proprie idee religiose o morali, si crea un'atmosfera di irrisione, talvolta di intimidazione e di aggressione verbale, che istiga alla violenza e punta a creare le condizioni per l'intervento repressivo delle leggi dello Stato.

La formula antica e sempre nuova «Date a Cesare quel è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (*Mt* 22, 21) resta la risposta dei cristiani al relativismo totalitario dei nostri giorni. I cristiani riconoscono l'esistenza di un potere temporale, alla cui legge

7) Cfr. L. Geninazzi, *Con i santi non si scherza, a meno che non siano cattolici*, in "Avvenire", 1° febbraio 2006.

8) Cfr. "Corrispondenza Romana", n. 993, 26 maggio 2007.

bisogna sottomettersi, distinto dall'autorità spirituale. Ma i confini del potere di Cesare sono limitati dall'affermazione di "Dare a Dio quel che è di Dio", ossia dal riconoscimento dell'esistenza di una autorità e di una legge che ha i suoi diritti "non negoziabili".

Cesare potrà essere l'imperatore romano, il despota assoluto, il parlamento democratico moderno: ma non potrà mai pretendere di svincolarsi dalla religione e della morale, esercitando un potere totalitario.

Occorre sottolineare il fatto che la legge divina e naturale è un limite non solo al potere dello Stato, ma anche a quello della Chiesa. I moderni parlamenti democratici si arrogano un diritto che il Papa e i vescovi non hanno: i parlamenti possono decretare il riconoscimento giuridico dell'aborto, possono definire famiglia l'unione tra due uomini o tra due donne; possono togliere alla famiglia l'educazione dei figli.

Il Papa, i vescovi, non potrebbero farlo, neanche se volessero, perché sono vincolati, come ogni cristiano, da quella legge naturale e divina che impone "di dare a Dio quel che è di Dio".

«La legge stabilita dall'uomo, dai parlamenti, e da ogni altra istanza legislativa umana — ricorda Giovanni Paolo II citando san Tommaso d'Aquino — non può essere in contraddizione con la legge di natura cioè, in definitiva, con l'eterna legge di Dio.» (9) «Presente nel cuore di ogni uomo e stabilita dalla ragione, la legge naturale è universale nei suoi precetti e la sua autorità si estende a tutti gli uomini.» (10)

9) Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 160-161.

Nel discorso tenuto il 12 febbraio 2007 alla Pontificia Università Lateranense, Benedetto XVI ricorda che "la legge naturale è, in definitiva, il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica".

Lo stesso Benedetto XVI, il 24 marzo 2007, ha parlato di un'Europa che scivola verso "l'apostasia da se stessa", dimentica di "valori universali e assoluti" di cui in passato era fermento. Forse nessun concetto è appropriato come quello di apostasia per connotare l'Europa secolarizzata dei nostri giorni. L'Impero romano perseguitava il Cristianesimo, senza conoscerlo. La società contemporanea è una società che rinnega il Cristianesimo dopo averne conosciuto tutti i benefici spirituali e morali, ma anche quelli culturali e sociali.

La responsabilità di chi oggi si chiede "*Quid est Veritas?*" è più grave di quella di chi se lo chiedeva agli inizi dell'era cristiana, come Pilato, prima espressione del relativismo nella storia. Ma, per lo stesso motivo, le responsabilità dei cristiani di oggi sono più gravi di quelle dei cristiani dei primi secoli. Questi ultimi annunciavano una fede e costruivano un mondo nuovo. I cristiani di oggi hanno il compito non solo di rinnovare il messaggio antico e perenne

10) *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1956.

del Vangelo, ma anche quello di ispirarsi ai frutti storici che di questo messaggio ancora sopravvivono nella società contemporanea, per fare di questo resto il germe della rinascita necessaria.

Capitolo secondo

LA DITTATURA DEL RELATIVISMO

I valori non negoziabili: vita, famiglia, educazione

L'Europa non ha solo confini geografici, ha anche frontiere morali. Queste frontiere morali sono i principi e i valori che Benedetto XVI ha definito, più di una volta, come "valori non negoziabili".

Nel suo Discorso ai rappresentanti del Partito Popolare Europeo del 30 marzo 2006, Benedetto XVI ha richiamato l'esistenza di "principi che non sono negoziabili", individuandoli con queste parole: «la tutela della vita in tutte le sue fasi, dal primo momento del concepimento fino alla morte naturale; il riconoscimento e la promozione della struttura naturale della famiglia, quale unione fra un uomo e una donna basata sul matrimonio, e la sua difesa dai tentativi di renderla giuridicamente equivalente a forme radicalmente diverse di unione che in realtà la danneggiano e contribuiscono alla sua destabilizzazione; la tutela del diritto dei genitori di educare i propri figli.» Dunque: il diritto alla vita; il diritto alla famiglia naturale; il diritto all'educazione dei propri figli.

Nella Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* del 13 marzo 2007, il Papa cita questi stessi

valori — vita, famiglia, educazione — spiegando che tali diritti non appartengono alla sfera strettamente privata, ma hanno una proiezione pubblica e sociale ed hanno un rapporto diretto con il culto divino.

«Il culto gradito a Dio, infatti, non è mai atto meramente privato, senza conseguenze sulle nostre relazioni sociali: esso richiede la pubblica testimonianza della propria fede. Ciò vale ovviamente per tutti i battezzati, ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme. Tali valori non sono negoziabili. Pertanto, i politici e i legislatori cattolici, consapevoli della loro grave responsabilità sociale, devono sentirsi particolarmente interpellati dalla loro coscienza, rettamente formata, a presentare e sostenere leggi ispirate ai valori fondati nella natura umana.» (§ 83)

Ancora una volta dunque nelle parole del Pontefice: difesa della vita; riconoscimento della famiglia naturale; diritto all'educazione dei propri figli. Questi diritti e questi valori sono strettamente legati l'uno all'altro.

La vita umana nasce infatti e si sviluppa all'interno della famiglia. L'atto coniugale, non è una funzione meramente biologica; comunica la vita ad

un essere in cui Dio infonderà l'anima. La trasmissione della vita continua nell'educazione di colui che è frutto di un atto di amore divino e umano: un uomo dotato di anima e di corpo. La famiglia è il nido naturale della trasmissione della vita e dell'educazione e dello sviluppo della persona umana. Essa è in questo senso una vera società, giuridica e morale, per sua natura anteriore allo Stato, che dallo Stato e dalle istituzioni internazionali deve essere riconosciuta: è stata definita, ed è realmente, la prima cellula della società.

Ogni uomo nasce all'interno di una famiglia, all'interno di una famiglia cresce, si sviluppa, acquista la consapevolezza del suo destino, della sua vocazione, del ruolo che dovrà svolgere nella società. La famiglia è il serbatoio dei valori non negoziabili, a cominciare dal diritto alla vita: è essa stessa un valore non negoziabile.

Il fondamento della legge naturale

Dire valori non negoziabili significa dire princìpi assoluti e universali. Dire che questi principi sono universali significa dire che questi principi sono validi sempre e ovunque, nel tempo e nello spazio: ammettere che essi possano modificarsi a seconda dei luoghi e dei tempi, significa affermare la loro relatività.

Su cosa si fonda la assolutezza e la universalità di questi principi? Si fonda sull'esistenza di una

natura umana che non muta, che è sempre uguale a sé stessa, nel tempo e nello spazio. I valori non negoziabili si fondano, in una parola, sulla legge naturale.

Che cosa è la legge naturale? La legge naturale è una legge oggettiva iscritta nella natura stessa dell'uomo, non di questo o quell'uomo, ma nella natura umana considerata in sé stessa, nella sua permanenza e nella sua stabilità. È Dio, creatore dell'uomo, che ha iscritto questa legge nella natura umana. San Tommaso d'Aquino l'ha definita "la stessa legge eterna impressa nella creatura razionale" ("*Nihil est aliud quam participatio legis aeternae in rationali creatura*") (1). «Nelle leggi umane — egli afferma — niente è giusto e legittimo, se non quando è derivato dalla legge eterna.» (2)

Questa legge, che si riassume nel Decalogo, la tavola dei Dieci comandamenti consegnata dal Signore a Mosé sul Monte Sinai, non è negata, ma completata, da quella del Vangelo. Gesù non è venuto per abolire, ma per "dar compimento" alla legge naturale (*Mt* 5, 17). La legge suprema del Vangelo è infatti quella dell'amore, ma è lo stesso Signore che ammonisce: «Chi ha i miei comandamenti e li osserva, quello mi ama; e chi mi ama sarà amato dal

1) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-IIae, q. 91, a. 2; I-IIae q. 91, a. 2, q. 94; *Summa contra Gentiles* III, cc. 114-126.

2) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-IIae, q. 93, a. 3.

Padre mio, e io lo amerò e mi manifesterò a lui.» (*Gv* 14, 21)

L'uomo con la sua ragione la può "leggere", ossia la può riconoscere e deve adeguarsi ad essa. Il legislatore dunque non "crea" la legge ma la "scopre" nell'ordine naturale e nella volontà divina e legifera in coerenza con essa.

Un grande autore medievale, Henri de Bracton (c. 1216-1268), nel suo *De legibus et consuetudinibus Angliae*, afferma che tutti gli uomini sono sottomessi ai re, mentre il re non è sottomesso che a Dio e, aggiunge subito, alla legge, perché è la legge che fa il re: «*Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem.*» (3)

Le tappe del processo rivoluzionario: dalla legge naturale ai nuovi diritti

La legge naturale ha costituito il fondamento della società civile per molti secoli, almeno fino alla Rivoluzione francese. Come si è arrivati a negarla o a dimenticarla?

La prima fase dell'abbandono di questa legge è stata la pretesa di fondare i diritti dell'uomo sulla ragione umana, piuttosto che sull'oggettività dell'ordine naturale. La manifestazione più estrema di

3) H. de Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, Kraus Reprint, Vaduz 1964, I, 8, 5 (fol. 5b).

questa concezione è stata la Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino del 1789. Essa è l'esito di un processo intellettuale che risale alla filosofia del diritto illuminista e, più indietro, al giusnaturalismo di Ugo Grozio (1583-1645) e al nominalismo di Guglielmo da Ockham (1290-1349). La *Dichiarazione dei diritti* del 1789, molto diversa nel suo spirito dalla contemporanea *Dichiarazione dei diritti* americana, è all'origine della democrazia totalitaria del XX secolo. Nel Novecento l'ultimo tentativo di fondare i diritti dell'uomo sulla ragione umana è stato quello di Hans Kelsen (1881-1973). Per il giurista austriaco, la validità dell'ordinamento giuridico si fonda sulla pura "efficacia" delle norme, cioè sul loro potere di fatto. Il fondamento delle leggi è la norma positiva basilare *(Grundnorm),* privata di qualsiasi base metafisica o morale, perché "solo un ordinamento normativo può essere sovrano, cioè un'autorità suprema" (4). Le procedure legali si sostituiscono alla morale e alla legge naturale.

Una volta dissolto il fondamento universale e metafisico della legge naturale, una volta perduto il concetto stesso di norma oggettiva, è facile dimostrare la fragilità e la precarietà di diritti che si pretende costruire sulla pura creazione razionale della norma. Se il fondamento dei diritti dell'uomo non è la legge naturale, ma la legge positiva creata

4) H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato,* tr. it. Etas Kompass, Milano 1966 (1945), p. 389.

dall'uomo, qualsiasi fabbricazione di nuovi diritti sarà possibile.

Un paradigma postmoderno: i diritti riproduttivi

Oggi la Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo del 1948 che, nel secondo dopoguerra, ha costituito la fonte di legittimazione dell'attività dell'ONU, sta cedendo il posto ad un nuovo catalogo di "diritti" come l'aborto, la contraccezione, l'eutanasia, l'educazione sessuale obbligatoria, "l'orientamento sessuale" fondato sul "gender", la "salute riproduttiva" e i cosiddetti "diritti riproduttivi". Salute riproduttiva e diritti riproduttivi sono le parole d'ordine delle recenti politiche demografiche dei principali organismi internazionali, ONU e Unione Europea in testa (5).

"Salute riproduttiva" è il termine con quale viene inteso il controllo della trasmissione della vita per garantire il diritto delle persone ad avere una vita sessuale soddisfacente e sicura, a controllare la fecondità e a "pianificare" le nascite.

Il termine "diritti riproduttivi" è stato introdotto per la prima volta, nel 1994, dalla Conferenza

5) Cfr. L. Scaraffia e E. Roccella, *Contro il Cristianesimo,* Piemme, Casale Monferrato 2005, e le opere di M. Schooyans, *Nuovo disordine mondiale*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000; *Il volto nascosto dell'ONU. Verso il Governo mondiale*, tr. it. Il Minotauro, Roma 2003.

Internazionale del Cairo " Popolazione e sviluppo", in sostituzione della formula *Family planning*. I diritti riproduttivi sono in realtà i diritti a non riprodursi. Essi si concretizzano nell'adesione a una politica mondiale di educazione sessuale, aborto, contraccezione, sterilizzazione.

Legata alla salute riproduttiva e ai diritti riproduttivi è la nuova filosofia del "gender", accolta nelle assemblee internazionali dell'ONU, in modo particolare al Cairo (1994) e a Pechino (1995). Attraverso la categoria di "genere", il pensiero marxstrutturalista postmoderno nega l'esistenza di una natura umana in sé permanente e immutabile. Il "genere" è una categoria socioculturale diversa dal sesso biologico. Poiché l'uomo è considerato una "struttura" materiale, inserito a sua volta in una rete di strutture in evoluzione, la distinzione tra il sesso maschile e quello femminile non proviene dalla natura, ma dalla cultura dominante che crea e attribuisce i "ruoli" del maschio e della femmina. Si tratta di ristrutturare la società, abolendo i ruoli che la vecchia società attribuiva rispettivamente all'uomo e alla donna e liquidando il matrimonio, la maternità e la famiglia.

Conseguenze di questa vera e propria "rivoluzione culturale" sono la dissoluzione di ogni "identità" stabile dell'uomo, la trasformazione della famiglia in "luogo di oppressione" per la donna ed i "minori", la riduzione della vita umana a mero materiale biologico da utilizzare in laboratorio e, in una parola, la costruzione di una nuova utopia, che si aggiunge

a quelle novecentesche all'origine di milioni di morti materiali e spirituali.

La negazione della famiglia tradizionale è iscritta nel piano di tutte le utopie rivoluzionarie, perché essa propaga una concezione organica e armonica della società e delle relazioni umane, antitetica ad esse. L'ambiente familiare riflette infatti mirabilmente l'unità, la diversità, la gerarchia dell'universo e la stabilità dei principi morali che devono reggere la società.

Nel suo scritto *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), il sodale di Karl Marx, Friedrich Engels (1820-1895) pretende dimostrare che l'origine, la natura e il carattere della famiglia non è naturale, ma storica, cioè relativa. Nella prospettiva marxista non esistono realtà che trascendono la materia: tutto ciò che esiste è materia animata da un continuo movimento; nulla è stabile ma tutto muta, tutto si trasforma, in un perpetuo divenire. In questa prospettiva, la famiglia è una sovrastruttura storica destinata ad essere superata nel passaggio obbligato dalla società borghese alla società senza classi, cioè alla società anarchica, fondata sulla scomparsa definitiva della famiglia, della proprietà privata e dello Stato.

La caduta del muro di Berlino non ha segnato la fine di questa concezione che è presente nelle forme più avanzate del marxstrutturalismo postmoderno. Il marxstrutturalismo, negando l'esistenza di una natura umana in sé permanente e immutabile, nega l'esistenza di diritti universali comuni e afferma la

coesistenza dialettica di diritti in perenne conflittualità. L'uomo, in questa prospettiva, non raggiunge la sua perfezione conformandosi alla legge naturale, ma liberando i propri istinti, sentimenti, voleri. Ai diritti dell'uomo si sono affiancati e sovrapposti i diritti delle donne, dei bambini, degli omosessuali, delle lesbiche, dei disabili, ma anche i diritti dei folli, degli emarginati, dei carcerati. Ogni categoria, ogni gruppo, ogni collettività rivendica nuovi diritti. Portatori di diritti divengono soggetti collettivi, perfino non personali e non umani, come le piante, gli animali, il genoma, l'ambiente, la terra, la biosfera, le generazioni future (6).

Il ruolo delle lobbies nella creazione del consenso

Se si ammette il principio che il fondamento dei diritti non è la legge naturale, ma la norma positiva, la volontà dei produttori della norma diviene la fonte stessa del diritto. Quando producono la norma però, i legislatori si presentano come interpreti di una trasformazione culturale e sociale che essi sentono il dovere di trasferire nelle leggi sulla base di un "consenso" diffuso. I veri produttori della legge sono dunque i "creatori del consenso", i gruppi organizzati, le lobbies che oggi svolgono il ruolo che nella

6) Cfr. ad esempio S. Rodotà, *I nuovi diritti che hanno cambiato il mondo*, "La Repubblica", 26 ottobre 2004.

Rivoluzione francese svolgevano le logge massoniche e i club rivoluzionari (7).

Questi agenti oggi sono il motore delle istituzioni internazionali. Consigli, commissioni, agenzie, ONG, sono veri e propri gruppi di pressione, destinati a svolgere un ruolo decisivo nella costruzione di un presunto "consenso", fondato sulla Rivoluzione culturale dell'ultimo trentennio, presentata come un "progresso" di cui le organizzazioni internazionali dovrebbero essere interpreti e promotrici. Il ruolo delle lobbies per creare il consenso è divenuto preponderante nei processi di decisione dell'ONU e dell'Unione Europea.

Tra le lobbies internazionali, una delle più attive è l'ILGA (International Lesbian and Gay Association), un'associazione che riunisce qualche centinaio di gruppi omosessuali e lesbici di tutto il mondo. Si distingue con campagne per i "diritti gay" e presenta regolarmente petizioni alle istituzioni internazionali e ai governi nazionali. L'ILGA fu la prima associazione per i diritti degli omosessuali a guadagnare lo "status consultivo" come organizzazione non governativa presso le Nazioni Unite, ma fu espulsa dall'ONU nel 1994 con l'accusa di supportare e promuovere la pedofilia. Nel luglio 2006, l'ONU le ha negato ancora lo status consultivo, ma

7) Cfr. l'analisi svolta da A. Cochin in *Meccanica della Rivoluzione*, Rusconi, Milano 1971, confermata da G.M. Cazzaniga, *La religione dei moderni*, ETS, Pisa 1999.

lo ha concesso ad ILGA-Europe, la sezione europea dell'Associazione, un'Ong che gode di status consultivo presso il Consiglio d'Europa ed è accreditata anche presso la Commissione Europea ed è da essa parzialmente finanziata.

All'interno dell'ONU, l'Unfpa (United Nation Population Fund) e l'IPPF (International Planned Parenthood Federation) sono le due principali lobbies che svolgono un ruolo cruciale nell'ideazione e diffusione di aborti, sterilizzazioni, programmi contraccettivi.

L'IPPF è una Federazione internazionale, nata a Bombay, in India nel 1952 dalla federazione di otto associazioni di pianificazione familiare nazionali preesistenti, quasi tutte di stampo eugenista. È significativa la storia della affiliata tedesca Ippf della Germania Ovest, dal nome *Pro Familia*, fondata nel 1952 dal medico Hans Harmsen (1899-1989), che ne rimane presidente fino al 1967 e presidente onorario fino al 1984. Nel 1931 Harmsen aveva elaborato un progetto di politica della popolazione che poi sarebbe diventato la base teorica della politica razziale nella Germania nazista. Noto e influente, Harmsen curò gli atti del famigerato Congresso Internazionale della Scienza della Popolazione, tenuto a Berlino nel 1935 (8).

8) Cfr. A. Morresi, *Salute e popolazione. L'origine eugenetica delle ONG che danno la linea*, in "Il Foglio", 22 giugno 2005.

L'ONU e l'Unione Europea: soggetti politici o laboratori ideologici?

L'ONU è nata, nel 1945, per assicurare la pace e la stabilità nel mondo. L'Unione Europea, nata a Maastricht nel 1992, si è proposta di divenire un protagonista politico della scena internazionale. Sia l'ONU che la più giovane UE si sono mostrate fino ad oggi incapaci di realizzare questi obiettivi.

I difensori dell'ONU, pur ammettendone la pochezza dei risultati raggiunti, sostengono che il principale contributo dato dalle Nazioni Unite nel secondo dopoguerra sia stato di carattere non tanto politico, quanto intellettuale.

L'Unione Europea è più giovane delle Nazioni Unite e non ha ancora rinunziato al suo sogno di darsi una costituzione e di diventare una potenza politica nell'arena mondiale. Tuttavia, anche in questo caso, il maggior successo che essa finora vanta è la redazione della Carta dei diritti fondamentali di Nizza, nel dicembre 2000 e l'intervento attivo che essa svolge in difesa dei diritti umani.

Impotenti sul piano politico, l'ONU e l'Unione Europea sembrano puntare a divenire le organizzazioni leader nell'elaborazione e nella difesa dei diritti umani, trasformandosi da soggetti politici in laboratori ideologici. Ma è proprio questo punto che costituisce il fattore di maggior inquietitudine e di preoccupazione.

Gli organismi internazionali esercitano una forte influenza sui modelli di comportamento delle

nazioni europee, attraverso gli strumenti giuridici. Questi strumenti però non sono leggi immediatamente coattive, bensì forme giuridiche ambigue come risoluzioni e raccomandazioni rivolte ai Governi e ai Parlamenti nazionali. Chi non si adegua viene screditato dai massmedia e denunciato come inadempiente sul fronte dei rapporti e dei trattati internazionali.

La prima risoluzione del Parlamento europeo in favore del matrimonio omosessuale, ad esempio, risale al 1994. Essa non è stata immediatamente applicata, ma ha contribuito a creare una mentalità e un costume, favorevoli alla emanazione di leggi che istituzionalizzano una forma di convivenza contraria alla legge naturale. Da allora la legalizzazione del matrimonio omosessuale è stata introdotta, sotto diverse forme, in vari paesi europei. Occorre però convincere o forzare i recalcitranti.

Il 5 ottobre 2004 l'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa, la più antica organizzazione europea di carattere intergovernativo e interparlamentare, ha votato due documenti: la Risoluzione n. 1399 (2004) e la Raccomandazione n. 1675 (2004). Entrambi i documenti, collegati fra loro, hanno per oggetto la *Strategia europea per la promozione della salute e dei diritti sessuali e riproduttivi* (9).

9) Cfr. l'analisi dei due documenti da parte di monsignor E. Sgreccia, Presidente della Pontificia Accademia per la Vita, in *Votazione preoccupante all'Assemblea Generale del Consiglio d'Europa*, in "L'Osservatore Romano", 14 ottobre 2004.

Nei primi due articoli della Risoluzione si afferma che il diritto alla protezione della salute menzionato nella Carta Europea implica anche il diritto alla salute sessuale e riproduttiva. Gli individui e le coppie dovrebbero essere poste in grado di regolare la loro fecondità senza conseguenze negative e pericolose.

Sullo stesso tema, nella risoluzione "Politica di salute sessuale e riproduttiva dell'UE" del 18 gennaio 2006, un'altra istituzione, il Parlamento Europeo, «invita i governi degli Stati membri e dei Paesi candidati a fornire accesso ai servizi relativi alla salute sessuale e riproduttiva senza operare discriminazioni sulla base dell'orientamento sessuale, dell'identità di genere o dello stato civile; invita il Consiglio e la Commissione, nell'ambito della strategia di preadesione, a prevedere un maggiore sostegno tecnico e finanziario ai Paesi candidati al fine di sviluppare ed attuare programmi di promozione della salute e standard di qualità nei servizi relativi alla salute sessuale e riproduttiva e ad assicurare che le iniziative esistenti di assistenza all'Europa orientale e all'Asia centrale includano programmi di questo tipo.» (n. 24) «[...] invita la Commissione a tener conto dell'impatto devastante della politica "Città del Messico" applicata dall'amministrazione Bush, che ha negato finanziamenti alle organizzazioni non governative che, occasionalmente, consigliano alle donne quale ultima spiaggia il ricorso a cliniche in cui si pratica l'aborto, in particolare in vista dei programmi per l'Europa centrale ed orien-

tale; invita la Commissione a colmare la lacuna di bilancio provocata dall'attuazione di tale politica.» (n. 28)

Quest'ultimo punto non è secondario. L'ONU e l'UE impiegano massicce risorse finanziarie, prelevate dagli Stati nazionali, e dunque dalle tasche dei cittadini, per finanziare i "diritti riproduttivi". Quando, nel 2001, il presidente americano George W. Bush si è rifiutato di sostenere i programmi di pianificazione familiare ed ha negato i fondi pubblici all'IPPF e all'UNFPA, l'Unione Europea, con Romano Prodi come Commissario, ha incrementato il sostegno finanziario per politiche di riduzioni delle nascite.

Dal 1994 la Commissione europea è diventata uno dei maggiori partner nell'affrontare le esigenze di salute riproduttiva nei paesi in via di sviluppo, nel quadro degli obiettivi concordati alla Conferenza internazionale del Cairo. Nel periodo compreso tra la conferenza del Cairo (1994) e il 2001 la Commissione ha stanziato oltre 655 milioni di euro per assistenza esterna esplicitamente destinata alla pianificazione familiare, alla salute riproduttiva, alla maternità sicura, all'HIV/AIDS e alla politica e alla gestione demografiche.

Sia l'ONU che l'Unione Europea, calpestano oggi i fondamenti della legge naturale.

Dalla supremazia della legge naturale alla dittatura del relativismo

Benedetto XVI ha affermato che: «Ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno che internazionale, trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico iscritto nello stesso essere umano. La legge naturale è, in definitiva, il solo valido baluardo contro l'arbitrio del potere o gli inganni della manipolazione ideologica.» (10)

Nessun uomo può rivendicare il diritto di modificare la legge naturale. Neanche il Papa, che esercita all'interno della Chiesa un'autorità assoluta, può modificare e rendere relativa la legge divina e naturale che egli ha il compito di trasmettere, di diffondere e di tutelare.

Coloro che chiedono alla Chiesa di aggiornare la sua morale, autorizzando la pillola abortiva o parificando alla famiglia le coppie di fatto, chiedono alla Chiesa di esercitare un'autorità assoluta che essa non ha. Il potere della Chiesa ha un limite invalicabile, costituito dalla legge divina e naturale. Chi oltrepassa questo limite, trasferisce al legislatore o al semplice individuo, un potere assoluto, un potere sovrano: la volontà della maggioranza diviene la fonte suprema della morale. «Ma la maggioranza —

10) Benedetto XVI, *Discorso alla Pontificia Università Lateranense* del 12 febbraio 2007.

ha scritto l'allora cardinale Ratzinger — non può essere il principio ultimo, ci sono valori che nessuna maggioranza ha il diritto di abrogare.» (11) «Se l'uomo può decidere da solo, senza Dio, ciò che è buono e ciò che è cattivo, — scrive a sua volta Giovanni Paolo II in *Memoria e identità* — egli può anche disporre che un gruppo di uomini debba essere annientato.» (12)

Fu un Parlamento regolarmente eletto, ricorda ancora Papa Wojtyla, ad acconsentire alla chiamata di Hitler al potere nella Germania degli anni Trenta e ad aprirgli la strada per l'invasione dell'Europa e l'organizzazione dei campi di concentramento. Basta rammentare questi eventi per comprendere che la legge stabilita dall'uomo ha limiti precisi, che non può valicare.

Pio XII lo avvertì nella sua prima enciclica, alla vigilia della seconda guerra mondiale: «La radice profonda ed ultima dei mali che deploriamo nella società moderna è la negazione e il rifiuto di una norma di moralità universale, sia della vita individuale, sia della vita sociale e delle relazioni internazionali, il misconoscimento cioè, così diffuso ai nostri tempi, e l'oblio della stessa legge naturale, la quale trova il suo fondamento in Dio.» (13)

11) Card. J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani,* Edizioni San Paolo, Torino 2004, p. 57.

12) Giovanni Paolo II, *Memoria e identità,* cit., pp. 21-22.

13) Pio XII, Enciclica *Summi Pontificatus* del 20 ottobre 1939.

Chi nega la legge naturale, nega l'esistenza di una natura umana stabile e permanente. Ma se non esiste una natura umana immodificabile in ogni tempo e in ogni luogo è impossibile parlare di diritti fondamentali da rispettare. La legge naturale, e i diritti che ne conseguono, è infatti immutabile e valida per tutti i tempi e per tutti gli uomini, perché la natura umana permane sempre la stessa, in ogni tempo e in ogni luogo. In caso contrario, con la legge naturale cadono non solo i diritti umani, ma la stessa idea di uguaglianza tra tutti gli uomini. Quale uguaglianza sarebbe possibile tra uomini non identici a sé stessi, perché la loro natura continuamente muta?

Senza diritti umani, con l'uguaglianza tra gli uomini cade anche la libertà. L'esistenza di diritti oggettivi radicati sulla natura umana costituisce infatti una barriera protettiva contro l'arbitrio e la prevaricazione dei più forti.

L'allora cardinale Ratzinger, utilizzò l'espressione "dittatura del relativismo", nell'omelia tenuta durante la Messa *pro eligendo Romano Pontifice* del 18 aprile 2005. «Quanti venti di dottrina — affermò — abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde — gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincreti-

smo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice san Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cfr. *Ef* 4, 14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare "qua e là da qualsiasi vento di dottrina", appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.» (14)

La "dittatura del relativismo" è quella che vuole imporre leggi che neghino la tutela della vita in tutte le sue fasi, dal primo momento del concepimento fino alla morte naturale; e che pretendano sostituire la famiglia, quale unione fra un uomo e una donna basata sul matrimonio, con forme radicalmente diverse di unione che in realtà la danneggiano e contribuiscono alla sua destabilizzazione, quali il matrimonio omosessuale, ribattezzato Pacs in Francia e Dico in Italia, giungendo al punto non solo di elevare il delitto a diritto, ma addirittura di punire come un reato la difesa del bene e la condanna del male.

Alcuni esempi sono sufficienti a mostrare come si

14) Per una descrizione dell'orizzonte culturale relativista, cfr. G. Mucci S.J., *I cattolici nella temperie del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005.

arrivi a questo inesorabile esito. È ben noto a tutti il caso dell'on. Rocco Buttiglione, costretto a rinunciare all'incarico di "commissario europeo" per le sue posizioni di difesa dell'ordine naturale e cristiano (15).

Altri episodi più recenti meritano di essere ricordati. Il primo viene dalla Francia, dove, il 25 gennaio 2007, la Corte di Appello di Douai ha confermato la condanna per "ingiurie verso gli omosessuali" di Christian Vanneste, deputato dell'UMP, il partito di Sarkozy. Vanneste in un'intervista a "La Voix du Nord" del 26 gennaio 2005 aveva dichiarato che "l'omosessualità è moralmente inferiore all'eterosessualità" ed era stato condannato in primo appello, nel gennaio 2006, dal Tribunale di Lille. Ora è stato condannato a versare 3 000 euro di ammenda alle associazioni SOS-Homophobie, Act-Up Paris e al Sindacato nazionale delle iniziative gay (Sneg), ma la comunità "gay" già ne reclama l'esclusione dall'Assemblea Nazionale.

Il secondo episodio, altrettanto grave è accaduto a Strasburgo, dove il 20 marzo 2007, una sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo ha voluto imporre alla Polonia di emendare la propria legge sull'aborto, giudicata troppo restrittiva, e di pagare un risarcimento di 25 000 euro ad una donna alla quale i medici avevano rifiutato di interrompere la gravidanza. Costringendo la Polonia ad adeguarsi ai

15) Cfr. L. Volontè, *La congiura di Torquemada. L'eclissi di luna che colpì Buttiglione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

costumi e alle leggi europee in materia di aborto, la Corte europea viola in un sol colpo, il diritto alla vita e la sovranità nazionale polacca. E ciò è accaduto proprio nel momento in cui, il 25 marzo 2007, a Berlino, l'Unione Europea si apprestava a celebrare i suoi cinquant'anni di vita.

Il terzo episodio riguarda l'Italia, dove il 25 gennaio 2007, il Ministro della Giustizia Clemente Mastella ha presentato al Consiglio dei Ministri un Disegno di Legge che non solo punisce con pene severe (fino a quattro anni di carcere) l'incitamento alla discriminazione per i motivi di cui all'art. 3 della nostra Costituzione, ma ne estende anche l'applicazione alle discriminazioni "motivate dall'identità di genere o dall'orientamento sessuale". Di fatto, con la legge Mastella, siamo di fronte all'inserimento surrettizio nel nostro ordinamento del reato di *omofobia,* seguendo le raccomandazioni del Parlamento europeo che il 18 gennaio 2005, ha adottato una punitiva risoluzione a questo proposito.

Se la legge Mastella fosse applicata in modo coerente, sarebbe impossibile criticare i Pacs e un insegnante di religione non potrebbe presentare la famiglia naturale come "superiore" alle unioni di fatto etero o omosessuali. Un'istituzione ecclesiastica non potrebbe rifiutarsi di accogliere nelle sua fila un religioso che pratichi e propagandi l'omosessualità, né un'associazione in difesa della famiglia o della morale potrebbe prendere iniziative pubbliche e proporre un Disegno di Legge che "discrimini" gli orientamenti contro natura.

Chiunque criticasse pubblicamente l'orientamento omosessuale sarebbe equiparato a chi istiga o incita all'odio razziale e colpito da pesanti sanzioni penali.

Il processo verso il totalitarismo si sviluppa attraverso tre fasi, che stiamo drammaticamente vivendo. La prima tappa è la negazione dell'esistenza di una legge e di una verità oggettiva, con la conseguente parificazione del bene e del male, del vizio e della virtù. La seconda tappa è l'istituzionalizzazione della devianza morale, ovvero la trasformazione del vizio privato in virtù pubblica. La terza tappa è quella della censura sociale e della repressione giudiziaria del bene.

È a questo punto che stiamo arrivando. Oggi viviamo in una società fondata sull'antidecalogo in cui tutto è permesso, tranne professare pubblicamente la fedeltà ai principi dell'ordine naturale e cristiano.

È giunto il momento di ribellarsi alla dittatura del relativismo. È giunto il momento di convincersi che la Chiesa e la nostra civiltà, la civiltà occidentale e cristiana, hanno dei nemici, interni ed esterni e che noi abbiamo non solo il diritto, ma il dovere morale di combattere questi nemici.

C'è stato un momento a partire dagli anni Sessanta, in cui si è cominciato a credere che la Chiesa non avesse più nemici. La causa dell'anticlericalismo, la causa del laicismo aggressivo e rancoroso dell'Ottocento e del Novecento, si diceva, è stata la Chiesa, che condannando il mondo moderno, ne ha

fatto un nemico della Chiesa. Se i cattolici avessero mutato atteggiamento, se avessero mostrato un viso più buono, più tollerante, i nemici sarebbero scomparsi e la Chiesa avrebbe potuto celebrare le sue nozze con il mondo moderno, trasformato da nemico in amico, anzi in sposo fedele.

Così non è stato. I cattolici hanno mutato il loro atteggiamento verso il mondo moderno, praticando la politica della distensione, del dialogo, della mano tesa, ma il mondo moderno non ha cambiato il suo atteggiamento verso la Chiesa.

Il processo di scristianizzazione — quel processo plurisecolare che sarebbe più appropriato chiamare, come un tempo, Rivoluzione (16) — non si è arrestato. L'attacco alla Chiesa è continuato, più duro, più intenso, più feroce di quello di prima.

Si è passati dal tradizionale anticlericalismo alla nuova "cristofobia": un fenomeno che va dall'esclusione di ogni riferimento al cristianesimo nella Costituzione europea, fino alla produzione di libri e film apertamente blasfemi e anticattolici come *Il codice da Vinci* (17).

Dobbiamo convincerci che non esiste un terreno neutro: o il processo di scristianizzazione avanza

16) Cfr. il libro capitale di P. Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, Luci sull'Est, Roma 1998.

17) M. De Jaeghere, *De l'anticléricalisme à la christianophobie*, in *Le christianisme va-t-il disparaître?* Actes de la X Université d'été, Éditions Renaissance Catholique, Paris 2007, pp. 149-186.

fino a giungere alla persecuzione dei cattolici e di chiunque difende la legge naturale o, grazie alla nostra resistenza, questo processo si arresta e inizia un processo inverso di ricostruzione della società in base ai principi dell'ordine naturale e cristiano.

Capitolo terzo

IL RELATIVISMO DELLE ISTITUZIONI INTERNAZIONALI

Il Sacro Romano Impero (800-1806)

Parlare delle istituzioni internazionali contemporanee, offre l'occasione di evocare una grande istituzione internazionale del passato di cui nel 2006 è ricorso il duecentesimo anniversario della scomparsa.

Il 6 agosto del 1806, l'imperatore Francesco I di Asburgo Lorena decretava lo scioglimento del Sacro Romano Impero, l'istituzione creata mille anni prima da Carlo Magno, nella notte di Natale dell'anno 800 (1).

In Germania il settimanale "Der Spiegel" (2) ha dedicato la copertina ed un ampio servizio su questo anniversario. In Italia non se ne è parlato. Eppure la storia del Sacro Romano Impero è profondamente legata alla storia del nostro Paese ed ancora di più è legata alla storia d'Europa, perché è una delle espressioni più alte delle sue radici cristiane. D'altra parte, la storia delle istituzioni politiche di ieri ci aiuta a

1) Su questa istituzione, cfr. l'opera, datata, ma ancora imprescindibile, di J. Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, tr. it. Hoepli, Milano 1907.
2) Cfr. "Der Spiegel", 27 agosto 2006.

comprendere meglio la realtà di oggi. La storia del Sacro Romano Impero, con le sue ombre e con le sue luci, è la storia della realizzazione millenaria di un grande ideale. La storia delle istituzioni internazionali che ad esso sono succedute nel Novecento, e in particolare delle Nazioni Unite, è la storia del fallimento di una grande utopia.

L'origine del Sacro Romano Impero risale a quella notte di Natale dell'anno 800 in cui Carlo Magno viene incoronato imperatore a Roma dal Papa san Leone III. Carlo aveva per l'occasione indossato le vesti imperiali romane: nelle bolle dei suoi diplomi si scrisse: *Renovatio romani imperii*, per sottolineare la continuità della nuova istituzione con quella antica. Quando l'impero carolingio tramontò, vi fu una *translatio imperii*: Ottone I re di Germania fu incoronato a Roma il 2 febbraio 962, per mano di un altro Papa, Giovanni XII. Nacque il Sacro Romano Impero di lingua germanica.

Il Sacro Romano Impero era una monarchia elettiva il cui sovrano esprimeva la dignità temporale più alta esistente sulla terra. L'incoronazione romana ne stabiliva il legame con la tradizione giuridica antica; la consacrazione pontificia ne affermava il carattere religioso, o meglio cristiano. Da qui la distinzione capitale tra ordine spirituale e ordine temporale, che è la principale eredità che questa istituzione trasmette all'Occidente. Il Sacro Romano Impero è la versione, per così dire istituzionale, di una comunità politica e religiosa, la Cristianità, che, sotto la guida di due distinte autorità, il Papa e

l'Imperatore, ha riunito i popoli europei fino al XVI secolo.

Il protestantesimo lacerò l'unità religiosa della Cristianità. La pace di Westfalia del 1648, che chiuse la guerra politico-religiosa dei Trent'anni, ne sancì il tramonto. A Westfalia si formò un'organizzazione internazionale di Stati sovrani e indipendenti, fondata sui principi dell'equilibrio e della ragion di Stato che svincolavano l'ordine politico da qualsiasi punto di riferimento trascendente (3).

In Germania, l'Impero diventò solamente una confederazione di principati e di città (circa 350), con un capo nominale, l'Imperatore, assistito da una dieta senza autorità. Poi, nel 1806, la fine. Come tutto il resto d'Europa, l'Impero asburgico fu scosso profondamente dalla Rivoluzione francese e dalle ambizioni di Napoleone Bonaparte. A Napoleone, l'imperatore Francesco I offrì la figlia Maria Luisa come sacrificio matrimoniale, ma per evitare che l'Imperatore dei Francesi assumesse anche il titolo di Imperatore del Sacro Romano Impero, abrogò, senza alcuna solennità, l'antica istituzione.

Il Congresso di Vienna, presieduto dal cancelliere austriaco Clemens von Metternich, sancì il nuovo equilibrio europeo dopo le guerre napoleoniche. Tra il 1806 e il 1918, l'Austria raccolse l'eredità simbolica del Sacro Romano Impero. La Grande guerra che, secondo

3) Cfr. R. de Mattei, *La sovranità necessaria*, Il Minotauro, Roma 2001, pp. 73-79.

lo storico ungherese François Fejto, ebbe per scopo quello di "repubblicanizzare e decattolicizzare l'Europa" (4), si propose tra i suoi fini primari, la distruzione dell'Impero asburgico, considerato un residuo della concezione medioevale della società. I Trattati di Parigi del 1919-1920 costituirono, osserva François Furet, "più che una pace europea, una rivoluzione europea" (5), che sconvolse l'equilibrio sul quale si reggeva l'Europa dal Congresso di Vienna.

L'Impero austriaco venne smantellato e rimpiazzato da un mosaico di piccoli Stati certamente non più omogenei né meno multinazionali dell'Impero che essi avevano dissolto (6). Lo squilibrio generato dai Trattati di pace favorì i due "fratelli nemici" che entrarono pressoché contemporaneamente sulla scena negli anni venti: bolscevismo e nazismo. La dinamica storica europea e mondiale, tra il 1917 e il 1945, fu determinata, come ha sottolineato Ernst Nolte, dalla grande "guerra civile europea" condotta tra il Terzo Reich e l'Unione Sovietica in quello spazio di Europa centro-orientale che era stato occupato dall'Impero austriaco (7).

4) F. Fejtö, *Requiem per un impero defunto. La dissoluzione del mondo austro-ungarico,* tr. it. Mondadori, Milano 1990, pp. 316-333.

5) F. Furet, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo,* tr. it. Mondadori, Milano 1995, p. 70.

6) F. Fejtö, *op. cit.*, p. 10.

7) E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo. La guerra civile europea 1917-1945*, tr. it. Sansoni, Firenze 1988.

I Trattati di pace segnarono la fine di quattro grandi Imperi: l'austriaco, il tedesco, il russo e l'ottomano. Le conseguenze della scomparsa di quest'ultima istituzione andrebbero oggi ripensate. «È difficile — osserva Roger Scruton — guardare con il senno di poi allo sgretolamento dell'Impero ottomano come a qualcosa di diverso da un disastro le cui conseguenze minacciano di misurarsi con quelle della Rivoluzione Russa e dell'ascesa di Hitler.» (8)

L'Impero ottomano rappresentava un interlocutore politico e religioso per l'Occidente. La sua disgregazione creò quella realtà magmatica e pluriforme che costituisce uno dei grandi problemi che oggi l'Islam pone all'Occidente. Sulle rovine dell'Impero ottomano si affermò la Repubblica turca guidata da Kemal Ataturk, ma fu proprio in Turchia che iniziarono a svilupparsi, fin dagli anni Trenta, i movimenti islamici fondamentalisti, in reazione al processo di laicizzazione della società promosso da Atakurk.

Dalla Società delle Nazioni all'Organizzazione delle Nazioni Unite

A Parigi, il presidente americano Woodrow Wilson propose un nuovo ordine mondiale da costruirsi sulle ceneri dell'ordine antico. Egli si presentava

8) R. Scruton, *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 28.

come il profeta di una nuova era in cui le nazioni libere avrebbero finalmente trovato la via del progresso, della giustizia, della pace. In uno dei suoi famosi Quattordici Punti, Wilson proponeva di creare una Lega delle nazioni che avrebbe dovuto fornire garanzie reciproche di indipendenza politica e territoriale ai piccoli quanto ai grandi Stati. Quest'idea fu all'origine del *Covenant* (Statuto) della Società delle Nazioni discusso durante la Conferenza di Parigi e successivamente integrato nel Trattato di Pace di Versailles. Nacque quindi nel 1920, con sede a Ginevra, la prima organizzazione sopranazionale moderna.

La Società delle Nazioni, non ottenne tuttavia i risultati sperati. Il Senato americano rifiutò di ratificare lo Statuto della Società delle Nazioni di cui lo stesso presidente americano era stato promotore. Mentre gli Stati Uniti imboccavano la via dell'isolazionismo, la Società delle Nazioni, la cui direzione politica veniva affidata soprattutto all'Inghilterra e alla Francia, riconobbe come soggetti della Lega solo gli Stati giuridicamente già configurati e respinse le richieste delle popolazioni non ancora costituite come nazioni. Il dopoguerra vide di fatto coesistere e contrapporsi le due concezioni: quella fondata sul paradigma westfaliano, basato sul primato degli Stati nazionali e quella fondata sul nuovo paradigma universalista.

La Società delle Nazioni svolse tra le due guerre un ruolo di spettatore passivo degli avvenimenti internazionali, come dimostra l'inazione di fronte

alla politica aggressiva della Germania nazista. Lo scoppio della Seconda guerra mondiale segnò la fine della Società delle Nazioni, ormai "ridotta al rango di notaio del caos internazionale" (9). Essa venne formalmente abolita nel 1946.

L'eredità "morale" della Società delle Nazioni fu raccolta dall'Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), creata a San Francisco nella grande conferenza internazionale postbellica, che si svolse dall'aprile al luglio del 1945.

La nuova istituzione, con sede a New York e un numero di Stati membri, destinati a passare dagli originari 51 agli attuali 192, dopo la recente ammissione del Montenegro, «rappresentava — come è stato scritto — l'esperimento politico più ambizioso nella storia della nostra epoca.» (10)

Sul piano del diritto internazionale, la storia dell'ultimo dopoguerra è stata però la storia dei fallimenti dell'ONU, proprio come il primo dopoguerra aveva visto il fallimento dell'utopia universalistica della Società delle Nazioni. Nella prima fase di vita, le cause più gravi della debolezza dell'ONU sono stati i gravi contrasti di ideali e di vita fra i suoi componenti, soprattutto quelli fra i due "grandi": USA e URSS. Mentre gli Stati Uniti difendevano i valori liberali, il governo sovietico, basato sul mito della dittatura del

9) A. Polsi, *Storia dell'Onu*, Laterza, Bari 2006, p. 4.

10) A. de Grutty e F. Pagani, *Le Nazioni Unite. Sviluppo e riforma del sistema di sicurezza collettivo*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 9.

proletariato, esportava nel mondo la sua ideologia rivoluzionaria. Così le parole impiegate da entrambe le parti — democrazia, libertà, progresso, dialogo — assumevano significati contrapposti. Uno dei problemi di fondo che successivamente emerse, fu inoltre la contraddizione mai risolta tra la vocazione universalistica dell'organizzazione e il rispetto della sovranità degli Stati membri che ne fanno parte.

Nel primo capoverso dell'art. 2 della Carta, si dice che l'ONU "è fondata sul principio della sovrana uguaglianza di tutti i suoi membri" e questo principio, precisa il capoverso 7 dello stesso articolo, comporta la proibizione "d'ingerenza dell'Organizzazione nelle questioni interne di ciascuno Stato".

Le contraddizioni tra questo principio e l'aspirazione universalistica del sistema internazionale contemporaneo sono state messe in luce soprattutto dalla guerra contro la Serbia del 1999. Per la prima volta dal 1945, infatti, una coalizione di nazioni, senza l'avallo dell'ONU e sotto la guida della Nato, condusse una guerra offensiva contro uno Stato sovrano di cui si disapprovava la politica interna. Ciò non era accaduto nei confronti della dittatura sovietica né di nessun altro regime marxista al potere nel mondo del dopoguerra.

A differenza della guerra del Kosovo, condotta dalla comunità internazionale in nome del principio della "ingerenza umanitaria", la guerra contro l'Iraq, come quella contro l'Afghanistan, fu intrapresa non per imporre astratti principi democratici, ma per difendere i primari "interessi nazionali" di una coa-

lizione di Stati sovrani. In Iraq, la ragione ultima dell'intervento americano, come ha spesso ripetuto il presidente Bush, non è stata infatti la "democratizzazione" del Paese, ma la necessità di disarmare il dittatore iracheno per tutelare la sicurezza interna ed internazionale degli Stati Uniti e dell'Occidente.

Anche in questo caso, l'ONU ha rivelato la sua impotenza, come oggi sta accadendo di fronte alla minaccia dell'armamento nucleare iraniano. La realtà è che oggi si discute molto sull'inevitabile scomparsa degli Stati nazionali, ma meglio delle organizzazioni internazionali, gli Stati nazionali sembrano in grado di far fronte alla guerra simmetrica apertasi nel mondo dopo l'11 settembre.

In sessant'anni di storia, celebrati nel settembre 2005 a New York, gli sforzi per governare le crisi internazionali sono stati poderosi, ma i risultati esigui. Il dibattito sulla riforma del Consiglio di Sicurezza (dove siedono come membri permanenti, con diritto di veto, Stati Uniti, Unione Sovietica, Gran Bretagna, Francia, e Cina), in occasione della 61esima sessione dell'Assemblea generale, è stato lo specchio di questi problemi irrisolti.

L'ONU come incubatrice di ideologie

In questo sessantennio, l'ONU è stata, nel migliore dei casi, un luogo di discussione e di mediazione; più spesso, uno strumento politico che, in passa-

to è stato accusato di servire gli interessi americani, ma che in realtà, fin dalla presidenza Waldheim, negli anni Settanta del Novecento, ha coagulato varie forme, anche estreme, di antiamericanismo.

Soprattutto dopo la crisi irachena del 2002-2003, il multilateralismo dell'ONU è stato direttamente o indirettamente contrapposto all'unilateralismo americano. Oggi, le Nazioni Unite sembrano avviarsi a divenire lo strumento per il *containment* dell'Impero americano, così come la Nato lo fu per l'Unione Sovietica (11). L'attacco all'Occidente sferrato durante la Conferenza mondiale sui diritti umani svoltasi a Durban, in Sud Africa, nell'agosto 2001, appena prima dell'attentato terrorista delle Twin Towers, è stato a questo proposito significativo.

Anche i difensori ad oltranza dell'ONU ammettono la pochezza dei risultati raggiunti. Essi sostengono però che il principale contributo dato dall'ONU nel secondo dopoguerra sia stato di carattere non tanto politico, quanto intellettuale. L'ONU, impotente sul piano politico, si sarebbe affermata come l'organismo internazionale leader nell'elaborazione e nella difesa dei diritti umani.

Ora, è vero che il principale ruolo finora giocato dall'ONU sulla scena internazionale è stato intellettuale, piuttosto che politico. Non è un caso che una delle poche riforme finora approvate dall'Assemblea

11) A. de Grutty e F. Pagani, *op. cit.*, pp. 114-115.

è stata la creazione del Consiglio per i diritti umani, istituito nel maggio 2006, pur con il voto contrario degli Stati Uniti. Ma è proprio su questo piano che può essere condotta, a mio avviso, la più serrata e severa critica delle Nazioni Unite.

Una storia intellettuale dell'ONU non può prescindere dal pensiero di Hans Kelsen, un autore la cui influenza sulla filosofia del diritto contemporanea è stata paragonata a quella svolta da Rousseau sul pensiero politico del XVIII secolo (12). Per Kelsen, la costituzione giuridica internazionale prevale sulle costituzioni statali e gli Stati deducono dal diritto internazionale solo una determinata "sfera di competenza" che dovrebbe sostituire la sovranità. Alla sovranità dello Stato, il giurista Kelsen sostituisce quella della norma giuridica positiva, astratta e privata di qualsiasi fondamento metafisico o morale.

Lo Stato, come del resto la persona, viene dissolto nel diritto positivo, il quale è elevato a norma assoluta. Ogni riferimento a ciò che è estraneo al puro processo normativo viene escluso dal giurista austriaco. La validità dell'ordinamento si basa per Kelsen sulla pura "efficacia" giuridica delle norme, cioè sul loro potere di fatto.

In questo contesto, è stato introdotto nel lin-

12) F. Rouvillois, *Le droit. Textes choisis*, Flammarion, Paris 1999, p. 186. Per una critica del "kelsenismo" dell'ONU, cfr. M. Schooyans, *Il volto nascosto dell'ONU*, pp. 137-159.

guaggio politico da Jürgen Habermas, il *Verfassungspatriotismus*, il patriottismo costituzionale dei diritti, fondato su principi universalistici contrapposto al patriottismo tradizionale, legato all'appartenenza ad una identità storica e territoriale. La cittadinanza cosmopolitica dà corpo, in questa prospettiva, ad uno "spazio normativo" che si sostituisce a quello spazio territoriale, delimitato dalle frontiere, su cui si fondava lo *Jus gentium* westfaliano (13). In questa prospettiva è stata costruita la Carta dei diritti di Nizza, passata alla storia per aver escluso ogni riferimento all'identità cristiana d'Europa (14).

Nella prospettiva di Kelsen e di Habermas, che in Italia è quella di Norberto Bobbio e di Stefano Rodotà, e in cui il diritto coincide con la norma, la produzione della norma diventa la fonte stessa del diritto. L'abbandono di un oggettivo fondamento del diritto apre la strada alla ricreazione di un nuovo diritto fondato sulla trasformazione culturale e sociale di cui i produttori della norma sono gli interpreti. Questa operazione culturale esige però un "consenso" che sarà artificialmente prodotto da agenti specificamente deputati a questo compito.

In questa prospettiva, se sotto l'aspetto politico, il cuore dell'ONU è il Consiglio di sicurezza, sotto

13) Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. Adelphi, Milano 1991, pp. 89-93.

14) Cfr. R. de Mattei, *De Europa. Tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Le Lettere, Firenze 2006.

quello intellettuale, il motore sono gli organi secondari delle Nazioni Unite: consigli, commissioni, agenzie, ONG, veri e propri gruppi di pressione, destinati a svolgere un ruolo di laboratorio di idee, e soprattutto di creazione di nuove utopie.

Vecchi e nuovi diritti

Il peggio è che l'imposizione di questa "nuova" visione utopistica ai Paesi del Terzo mondo sembra costituire lo scopo principale di buona parte delle organizzazioni internazionali gravitanti nell'orbita dell'ONU e della stessa Unione europea; ciò avviene spesso in modo coercitivo, condizionando gli aiuti finanziari alla realizzazione di programmi legati ai "diritti riproduttivi" o ad altri presunti diritti.

Un esempio della portata totalitaria di questo progetto ci viene offerto dall'azione svolta da organizzazioni come *Catholic for free choice* (CFFC), una delle tante Organizzazioni non governative (ONG) che operano nel Palazzo di Vetro, la quale ha ripetutamente chiesto di equiparare il Vaticano ad una qualsiasi organizzazione religiosa, togliendogli quel diritto di parola in assemblea che, in qualità di "Osservatore permanente", è invece attualmente riconosciuto alla Santa Sede e che le ha fin qui permesso di assumere incisive posizioni in favore, ad esempio, del diritto alla vita nascente e morente e contro la cosiddetta "salute riproduttiva".

Alcune delegazioni, con l'appoggio dell'alta bu-

rocrazia dell'ONU, concepiscono questo termine (e quello di "diritti riproduttivi") come una serie di servizi che includono la soppressione dell'essere umano non ancora nato. Inutile ricordare che la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo*, proclamata dalle Nazioni Unite nel dicembre 1948, non faceva minimamente menzione di "diritti riproduttivi". Il motivo principale che ha portato questi "diritti" ad essere annoverati fra i diritti umani risiede nella costruzione di un presunto "consenso", fondato sulla Rivoluzione culturale dell'ultimo trentennio, presentata come un "progresso" di cui le organizzazioni internazionali dovrebbero essere interpreti e promotrici.

Si tratta, del resto, di una tendenza assai diffusa anche in altre agenzie internazionali come ad esempio la Commissione Onu per lo Status delle Donne, l'organismo delle Nazioni Unite che dovrebbe portare avanti la battaglia in difesa dei diritti delle donne, che nel marzo 2006 fece discutere per aver emesso una risoluzione di condanna dello Stato di Israele. Invece di prendere di mira uno dei tanti Paesi islamici in cui le donne sono trattate come serve ed è loro impedito di mostrare il volto, sedersi al volante e insegnare, od uno degli Stati africani che puniscono le adultere con la lapidazione o in cui sono diffuse le mutilazioni genitali femminili, la Commissione pensò bene di condannare uno Stato comunque democratico ed allineato agli standard civili e di libertà occidentali. Ciò non deve stupire visto che fra i 45 Stati membri della Commissione figuravano

stati liberticidi come Iran, Cuba e Cina, accanto a numerosissimi Stati in cui le mutilazioni genitali sono pratica costante, come Mali, Sudan, Burkina Faso, Nigeria, Malesia, Indonesia ed Emirati Arabi Uniti.

A tal proposito c'è da osservare come il Consiglio per i Diritti umani, il nuovo organismo internazionale eletto nel maggio 2005 dalla Assemblea Generale delle Nazioni Unite in sostituzione della precedente *Commissione*, comprende tra i suoi membri la Cina, il Pakistan, la Russia, Cuba e l'Arabia Saudita, ovvero Stati che violano sistematicamente i diritti umani e che però dovrebbero essere giudici delle violazioni nei loro Stati ed in altri. Del resto, come ha denunciato Mario Mauro, vice-presidente dell'Europarlamento, per quanto riguarda la violazione dei diritti umani, il Parlamento Europeo ha espresso più condanne nei confronti della Santa Sede che non di Cuba e Cina. «Negli ultimi dieci anni — ha affermato l'eurodeputato — per ben 30 volte nel Parlamento europeo la Santa Sede è stata denunciata per ingerenza o violazione dei diritti umani. A paragone Cuba o la Cina sono state condannate in media solo 15 volte.» (15)

Oltre alle divergenze antropologiche, che pesano innanzitutto sulla morale familiare e sessuale,

15) Cfr. *Le istituzioni europee tacciono di fronte alle violazioni della libertà religiosa,* in http://www.zenit.org/, 17 gennaio 2006.

un'altro elemento fondante del conflitto Chiesa-ONU risale al tentativo, portato avanti negli ultimi anni da alcuni gruppi interni alle Nazioni Unite, unitamente ad organizzazioni esterne all'ONU, di stabilire una sorta di codice etico o religioso alternativo.

La concezione realista ed antropocentrica dei Diritti dell'uomo è stata progressivamente abbandonata in nome di una visione relativista e materialista del mondo. Sono stati fatti anche dei tentativi per elaborare un codice morale universale in sostituzione dei Dieci Comandamenti, ed è stata proposta una *Carta della Terra* che unisce religione, ecologia e paganesimo, approvata nell'anno 2000 per iniziativa dell'ex segretario generale della Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente e lo sviluppo (UNCED) Maurice Strong.

L'uomo, in questa visione, è ridotto ad un grumo di interessi e di desideri, semplice escrescenza di un universo materiale in continua evoluzione. Mons. Schooyans l'ha definita "una nuova teoria secondo la quale i diritti umani devono essere subordinati rispetto agli imperativi della Terra". «Si tratta di rendere culto alla Terra. — ha spiegato — È un monismo panteista che afferma che l'uomo è semplicemente il prodotto dell'evoluzione materiale e che un giorno scomparirà.» (16)

16) "La Razon", 17 dicembre 2003.

La legge naturale come antidoto al relativismo contemporaneo

La malattia mortale di cui soffrono le istituzioni internazionali, e l'ONU in particolare, è il relativismo, sulle cui sabbie mobili non è possibile edificare alcuna forma di rapporto sociale. Al relativismo occorre contrapporre una chiara concezione del diritto, che a sua volta presuppone una corretta visione antropologica. Non è possibile fondare l'universalità dei diritti umani al di fuori di una natura umana oggettiva e in sé stessa stabile. Se non esiste qualcosa come la "natura umana", ha osservato Georges Weigel, non esistono neanche principi morali universali che possano essere colti a partire dalla natura umana (17). La legge naturale, e i diritti che ne conseguono, è infatti immutabile e valida per tutti i tempi e per tutti gli uomini, perché la natura umana permane sempre la stessa, in ogni tempo e in ogni luogo. In caso contrario, con la legge naturale cadono non solo i diritti umani, ma la stessa idea di uguaglianza tra tutti gli uomini. Quale uguaglianza sarebbe possibile tra uomini non identici a sé stessi, perché la loro natura continuamente muta? Così come non c'è libertà senza verità, non c'è uguaglianza senza un diritto comune. Ma nessun diritto comu-

17) G. Weigel, *La cattedrale e il cubo. Europa, America e politica senza Dio*, tr. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 67.

ne può essere fondato al di fuori di una legge naturale, riconosciuta come universale e oggettiva dell'uomo.

L'idea che esiste una natura umana, caratterizzata da leggi costanti e universali, che la filosofia ha il compito di riconoscere, nasce in Grecia, come ha dimostrato Werner Jaeger nella sua magistrale opera *Paideia* (18). È su questa idea greca di natura che si fonda il diritto romano, che resta l'archetipo di ogni costruzione giuridica che voglia sfidare il tempo.

Cicerone ha formulato una definizione di legge naturale pressoché definitiva: «Vera legge è la retta ragione, in armonia con la natura, universale, immutabile, eterna, non diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani.» (19) San Tommaso d'Aquino (20) definirà a sua volta questa legge naturale come la stessa legge eterna impressa nella creatura razionale: «Nelle leggi umane — egli afferma — niente è giusto e legittimo, se non quando è derivato dalla legge eterna.» (21) E aggiunge: «Se nel governarsi gli uomini non rispettano l'ordine della legge di Dio,

18) W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1936, pp. 12-13.

19) Cicerone, *De Republica*, III, 22; *De legibus*, I, 6, 12, 15, etc.

20) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-IIae, q. 94; *Summa contra Gentiles,* cc. 114-126; *In III Sentent.*, d. 37, a. 3; *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.

21) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-IIae, q. 93, a. 3.

come è proprio di una creatura ragionevole, ma si comportano seguendo i loro istinti, al modo degli animali, la Provvidenza divina li dispone secondo la modalità che compete agli animali, cioè che le cose che capitano loro non sono ordinate al proprio bene, ma unicamente al bene degli altri.» (22)

Il diritto naturale esprime per l'uomo ciò che è conforme alla sua natura razionale. Il richiamo del Papa ad "agire secondo ragione", perché la ragione non può essere in contraddizione con la natura di Dio, costituisce il nucleo della sua lezione tenuta nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg il 12 settembre 2006. In quell'importante discorso, il Pontefice ci ha invitato a non perdere il contatto con l'eredità classica, greca e romana, perché — ha detto Benedetto XVI — l'incontro del Cristianesimo con questo patrimonio "ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che con ragione si può chiamare Europa". In Europa è nato, e dall'Europa si è diffuso nel mondo, il diritto naturale, valido, come egli ha sottolineato, "sotto tutte le latitudini" (23).

Il discorso di Benedetto XVI a Regensburg costituisce un passaggio non eludibile dalla cultura contemporanea (24). Sul banco degli imputati non è

22) San Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 5, a. 7.

23) Benedetto XVI, Discorso al Corpo diplomatico del 9 gennaio 2006.

24) Per misurarne l'impatto sulla cultura "laica", cfr. ad esempio G. Ferrara, *Discorso colossale e inequivoco sul senso della civiltà occidentale*, "Il Foglio", 13 settembre 2006.

l'Islam, ma una distorta concezione dell'uomo e della società che si è affermata negli ultimi secoli. Il Sacro Romano Impero è una istituzione tramontata, ma la concezione cristiana dell'uomo e della società, ritrova oggi tutta la sua attualità, sullo sfondo inquietante di un'epoca che vede il fallimento delle utopie moderne e postmoderne e l'irreversibile ritorno della legge naturale.

Capitolo quarto

LAICISMO E RELIGIONE IN UNA PROSPETTIVA EUROPEA

Questo capitolo, vuole proporre una interpretazione per così dire "transpolitica" del Preambolo del Trattato Costituzionale europeo approvato nel 2004, in particolare con riferimento alla "*vexata quaestio*" delle radici cristiane dell'Unione Europea.

Iniziamo con un'osservazione preliminare. Qualcuno sostiene che il problema delle radici cristiane sia stato, negli ultimi anni, eccessivamente enfatizzato. Ciò che bisogna giudicare, si dice, non è la forma, espressa dal Preambolo, ma la sostanza del Trattato e le sue norme interne. Non è importante — si dice ancora — che la Costituzione europea contenga parole che facciano riferimento al Cristianesimo; è importante che essa abbia, di fatto, un'ispirazione cristiana.

Questa affermazione contiene una verità, ma sposta il problema. È certo che il riferimento all'identità cristiana non è in sé sufficiente a cristianizzare un Trattato. Tuttavia la soppressione del riferimento all'identità cristiana ha un valore simbolico molto più forte di quanto non avrebbe il suo inserimento nel testo costituzionale. Se infatti il richiamo alle radici cristiane non avrebbe reso cri-

stiano il testo, l'eliminazione di questo richiamo attribuisce allo stesso testo una tonalità decisamente laicista o anticristiana. Lo studioso americano Joseph Weiler lo ha bene osservato: «La risonanza simbolica e sociale del rifiuto è di gran lunga più significativa di quanto sarebbe stata un'effettiva accettazione da parte della Convenzione.» (1)

A Weiler, che è un illustre costituzionalista, dobbiamo alcune acute osservazioni sulla simbologia delle costituzioni.

Ogni costituzione, egli scrive, assolve normalmente a una pluralità di funzioni: fra queste tre sono quasi sempre presenti.

La prima è una funzione di organizzazione dei poteri dello Stato e di ripartizione delle competenze costituzionali. È quella che nelle democrazie liberali disciplina la distinzione tra potere legislativo, potere esecutivo e potere giudiziario.

La seconda è una funzione di definizione e qualificazione normativa dei rapporti tra gli individui e l'autorità pubblica. Tale funzione trova la sua più significativa espressione nei cataloghi di diritti fondamentali proprie delle Costituzioni del Novecento.

C'è poi una terza funzione, non meno importante, sebbene a volte più sottile da cogliere. «La costituzione — scrive Weiler — è anche una sorta di deposito che riflette e custodisce valori, ideali e

1) J.H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, BUR, Milano 2003, pp.106-107.

simboli condivisi in una determinata società. Essa è dunque specchio di quella società, elemento essenziale della sua autocomprensione, e gioca un ruolo fondamentale nella definizione dell'identità nazionale, culturale e valoriale del popolo che l'ha adottata.» (2)

La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea e il Progetto di costituzione europea avrebbero potuto adottare il metodo minimalista-funzionalista: concentrarsi sulle prime due funzioni, riducendo il ruolo della terza. Così non è stato. I due documenti contengono preamboli maestosi che propongono i fondamenti concettuali dell'Europa, il suo *ethos*.

Si tratta di una scelta legittima, ma che pone il problema del posto della religione nella Costituzione europea. Non si può negare infatti che, anche solo dal punto di vista storico la religione, e in particolare il Cristianesimo, abbia svolto un ruolo importante nella formazione della coscienza europea. Questo ruolo non può essere ignorato da una Costituzione che si proponga come simbolo iconografico dell'identità collettiva.

Il rifiuto di inserire il Cristianesimo costituisce una scelta di campo. L'idea che, per evitare conflitti e discussioni lo Stato o, in questo caso l'Unione, debba assumere una posizione di "neutralità religiosa", costituisce in realtà una scelta gravida di discus-

2) Ivi, p. 55.

sioni e di conflitti maggiori di quanto non ne avrebbe avuta la scelta opposta.

Weiler osserva giustamente che «se la soluzione costituzionale è definita come una scelta fra laicità e religiosità, è chiaro che non esiste una posizione neutrale in un'alternativa fra due opzioni. Uno Stato che rinunci a ogni simbologia religiosa non esprime una posizione più neutrale di uno Stato che aderisca a determinate forme di simbologia religiosa.» (3)

Escludere la sensibilità religiosa dal preambolo non è una forma di "neutralità": è, al contrario, una scelta di campo. Significa privilegiare, nella simbologia dello Stato, una visione del mondo secolarista o laicista, rispetto ad una concezione cristiana o religiosa, facendo passare tutto questo per neutralità religiosa. L'esclusione del riferimento al Cristianesimo nel Trattato costituzionale europeo è, secondo Weiler, un silenzio tuonante", una scelta ideologica che egli definisce "mossa da *cristofobia*" (4). Il problema su cui vale la pena soffermarsi è questo: quali sono le premesse ideologiche di questa "Cristofobia"? Qual è l'ideologia sottesa alla neutralità religiosa del Trattato costituzionale?

Le origini psicologiche e intellettuali di questa opzione possono essere naturalmente molteplici. Ne approfondirò una, che considero la più coerente.

3) Ivi, p. 68.
4) Ivi, p. 97.

Può darsi che nessuno, o pochi, tra gli artefici della Costituzione europea abbia letto le opere di Antonio Gramsci (1891-1937), ma l'ideologia soggiacente al Preambolo di quel documento può essere considerata il gramscismo. Lo si può dimostrare attraverso l'analisi di un filosofo italiano non ancora sufficientemente conosciuto al di fuori dell'Italia, Augusto Del Noce (1910-1989).

Antonio Gramsci riassume il materialismo storico-dialettico, e la strategia rivoluzionaria che ne deriva, nella formula della "filosofia della prassi", in cui vede il coronamento di un processo rivoluzionario che «corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese.» (5)

Si tratta di un processo di secolarizzazione, che ha il suo nucleo filosofico nell'immanentismo. Compito del comunismo, per Gramsci, è portare al popolo quel secolarismo integrale, che l'illuminismo aveva riservato a ristrette élite per realizzare una versione moderna e secolarizzata dell'unità spirituale e sociale che la Chiesa cattolica aveva attuato nel Medioevo. È questo, avverte Del Noce, un punto centrale del pensiero gramsciano: l'idea di colmare la frattura tra l'élite e il popolo, tra gli intellettuali e i semplici, portando alle masse la concezione immanentistica e secolarizzata della vita (6).

5) A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. III, p. 1860.
6) A. Del Noce, *Il suicidio della Rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 311.

Nella formazione di Gramsci è decisivo l'apporto dell'idealismo, soprattutto quello di Giovanni Gentile (1875-1944), il padre intellettuale del fascismo. Tra Gentile, teorico del fascismo e Gramsci, padre dell'antifascismo esiste, secondo Augusto Del Noce, un rapporto non di frattura o di contrapposizione ma di sostanziale simmetria e continuità. Gentile si propone di liberare la tradizione culturale italiana da ogni forma di trascendenza metafisica, portandola a una compiuta filosofia dell'immanenza. Gramsci si propone di liberare il marxismo dal materialismo storico, ripensandolo alla luce dell'attualismo gentiliano. Il suo pensiero si pone nei termini di una filosofia della prassi portata alle ultime conseguenze che sono quelle di una definitiva liberazione del marxismo da ogni elemento religioso.

Sotto l'influsso dell'attualismo di Gentile, Gramsci è portato a sostituire o almeno a subordinare la teoria della lotta di classe a quella dello scontro tra due concezioni della vita, la trascendentistica e l'immanentistica e a ritrovare la disposizione spirituale illuministica, come lotta della "modernità" contro la "tradizione". Fascismo e gramscismo sono dunque secondo Del Noce due momenti di un unico processo rivoluzionario che vuole portare la filosofia alle sue ultime conseguenze. Il secolarismo gramsciano va inteso, in questo senso, non come posizione apertamente antireligiosa, ma come convinzione di un inevitabile processo storico del mondo moderno verso l'immanenza. Mentre l'ateo tradizionale lasciava ancora un posto a Dio, sia pure solo per

negarLo, l'"uomo nuovo" comunista è talmente "immerso" nel mondo e nella storia da non porsi neppure il problema di Dio; si tratta di un ateismo implicito, ma più rigoroso e radicale di quello esplicito classico.

Nel marxismo originario — osserva Del Noce — la fine della religione è il *risultato* dell'avvento della società senza classi. Nel gramscismo, invece, l'estinzione della religione è piuttosto la *condizione* della rivoluzione. La distruzione della religione non deve però essere cercata per mezzo di una propaganda ateistica diretta, ma attraverso una pedagogia storicistica che convinca il giovane che la metafisica appartiene ad un passato irrevocabilmente trascorso (7).

Sul piano sociale, questo ateismo viene attuato mediante una semplice eliminazione di fatto del problema di Dio, realizzata, secondo le parole di Gramsci, attraverso un'assoluta secolarizzazione della vita sociale, che permetterà alla "prassi" comunista di estirpare in profondità le stesse radici sociali della religione. Lo Stato "laico" auspicato dai teorici comunisti non ha dunque bisogno di professarsi esplicitamente ateo. A differenza degli Stati atei del passato, esso non si accontenta di una professione verbale di ateismo che tolleri però una sopravvivenza di Dio e della religione nella società: Dio, ormai espulso totalmente da qualsiasi ambito sociale, non

7) Ivi, p. 312.

dev'essere nominato neppure per negarlo. In questo itinerario verso la secolarizzazione, il gramscismo finisce per spogliarsi di ogni residuo religioso ancora presente nel marxismo, ciò per cui si può parlare del comunismo come messianismo politico, o religione secolarizzata, e si trasforma in secolarismo puro.

L'esito di questo itinerario è il totale laicismo, ma anche il suicidio della Rivoluzione, come conseguenza della sua insuperabile contraddizione interna. L'idea rivoluzionaria comporta infatti l'unità di due momenti: quello negativo, come dissoluzione dell'ordine di valori tradizionali, e quello positivo come tentativo di instaurazione di un ordine radicalmente nuovo. Avviene il suicidio se nel processo della realizzazione i due momenti si scindono e, secondo Del Noce, devono necessariamente farlo (8).

La filosofia del primato del divenire infatti, per farsi rivoluzionaria, deve giungere alla propria autonegazione come filosofia, cioè a dissolvere il momento di verità che ha in sé; e con ciò deve rinunziare al suo momento costruttivo, per risolversi in un nichilismo assoluto che costituisce il rovesciamento dell'idea di Rivoluzione. Il "nuovo ordine" gramsciano si manifesta in tal modo non come nuovo ordine rivoluzionario, ma come nuovo ordine moderno-borghese, fino a divenire, di fatto, l'ideologia del consenso comunista all'ordine tecnocratico neocapitalistico. Il gramscismo, nel momento in cui si afferma, invece

8) Ivi, p. 6.

di rovesciare l'ordine capitalistico-borghese lo puntella. La filosofia del divenire, diventa così il fondamento teorico della società edonista e secolarizzata postmoderna. Una società in cui non solo il relativismo, ma anche il totalitarismo raggiunge la sua forma più pura.

La contrapposizione di comunismo e fascismo si pone per Gramsci nei termini di totalitarismo vero e totalitarismo mancato. Se ben guardiamo — scrive infatti Del Noce — le critiche di Gramsci a Mussolini possono venire sostanzialmente riassunte nei termini seguenti: il fascismo non riuscì come totalitarismo perché non incise in profondità nel tessuto sociale e istituzionale. I motivi essenziali della critica di Gramsci al fascismo corrispondono alle ragioni per cui oggi gli studiosi concordano nel parlare del fascismo come "totalitarismo mancato" (9).

Il pensiero di Gramsci, osserva Del Noce, dissolve la filosofia nell'ideologia. Ma se il termine di filosofia è legato a quello di verità, quando l'ideologia pretende di risolvere in sé la filosofia, il potere rivela il suo "volto demoniaco": un totalitarismo "morbido", infinitamente più grave nei suoi risultati del totalitarismo duro (10).

Il dissolvimento della filosofia nell'ideologia equivale, infatti, nella sua espressione pratica, al dissolvimento della verità nella forza; sia pure non la forza

9) Ivi, pp. 274-276.
10) Ivi, pp. 305-306.

materiale, ma quella psicologica e sociale. Ciò avviene attraverso una discriminazione delle domande. O meglio, attraverso la creazione, a cui provvedono gli interpreti dell'ideologia, di un nuovo "senso comune", in cui non riaffiorino più le domande metafisiche tradizionali. È a proposito di Gramsci, secondo Del Noce, che possiamo intendere in tutta la sua profondità la formula attraverso cui Eric Voegelin definisce il totalitarismo come "il divieto di fare domande".

La novità del totalitarismo moderno sta in questo: il conformismo del passato era un conformismo delle *risposte*, mentre il nuovo risulta da una discriminazione delle *domande* per cui quelle indiscrete vengono rifiutate come espressioni di "tradizionalismo", di "spirito conservatore", "reazionario", "antimoderno", oggi potremmo dire "fondamentalista", o magari, quando l'eccesso di cattivo gusto giunge al limite, di "fascista". Si giunge alla situazione in cui è il soggetto stesso a vietarsi queste domande come "immorali". Fino a che esse non sorgono più. Per le domande razionali non avviene infatti la stessa cosa che per gli istinti, i quali, pur repressi, riaffiorano. Le domande, invece, possono scomparire del tutto (11).

Nella società secolarizzata, il dissenso viene reso impossibile, non per vie fisiche, ma per vie pedagogiche. Alla repressione fisica si sostituisce quella etico-culturale. In questa trasposizione dal

11) Ivi, pp. 319-320.

"fisico" al "morale" il totalitarismo, secondo Del Noce, raggiunge la sua forma perfetta. Quando il relativismo si fa assoluto, coincide infatti con la pienezza del totalitarismo.

In questa prospettiva, la democrazia secolarista, priva di fondamenti trascendenti, si rivela come una nuova e più radicale forma di oppressione dell'uomo. Uno dei più lucidi critici della "democrazia totalitaria" è stato Giovanni Paolo II, che nelle sue encicliche *Centesimus annus* e *Veritatis Splendor* ha mostrato come "una democrazia senza valori si trasforma facilmente in un totalitarismo dichiarato o mascherato, come dimostra la storia" (12).

Il relativismo ha come unico principio quello della forza, in quanto distrugge la barriera che si oppone ad ogni volontà di dominio: l'oggettività della verità. «Il totalitarismo — sottolinea Giovanni Paolo II — nasce dalla negazione della verità nel senso oggettivo del termine: se non esiste verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la propria piena identità, in queste condizioni non esiste nessun principio certo per garantire i giusti rapporti tra gli uomini. I loro interessi di classe, di gruppo o di nazione li opporranno inevitabilmente gli uni agli altri.» (13)

12) Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, del 1° maggio 1991, n. 46; Enciclica *Veritatis Splendor*, del 6 agosto 1993, n. 101; Enciclica *Evangelium Vitae* del 25 marzo 1995, n. 70.

13) Giovanni Paolo II, Enciclica *Centesimus Annus*, cit., n. 44; id., Enciclica *Veritatis Splendor*, cit., n. 99.

Oggi è Benedetto XVI a ricordarlo nel suo discorso ai giovani del 20 agosto 2005: «L'assolutizzazione di ciò che non è assoluto ma relativo si chiama totalitarismo. Non libera l'uomo, ma gli toglie la sua libertà e lo schiavizza.»

Il Trattato costituzionale europeo si apre, per bocca di Tucidide, con un riferimento storico alla democrazia greca, ma ignora nel suo testo ogni richiamo storico al Cristianesimo, rivelando con ciò la sua natura secolarista e laicista. Il rifiuto di inserire un riferimento al Cristianesimo nel suo Preambolo non costituisce il rifiuto di una visione confessionale della società, ma la pretesa di cancellare ogni ricordo dell'influsso cristiano nella storia europea.

Il Preambolo del Trattato non rifiuta solo la rilevanza giuridica del Cristianesimo, ma la stessa rilevanza storica del fenomeno cristiano (anche se va notato che il Cristianesimo ha iniziato a perdere la sua rilevanza storica nel momento in cui, come è accaduto in Italia con il Nuovo Concordato del 1985, ha perduto la sua rilevanza giuridica) (14). Il Cristianesimo deve essere rimosso dalla memoria storica e dallo spazio pubblico, per evitare qualsiasi forma di autocomprensione cristiana dell'Europa.

Il Preambolo diviene così il simbolo iconografico di una nuova Costituzione europea in cui non c'è

14) Cfr. R. de Mattei, *L'Italia cattolica e il nuovo concordato,* Centro Culturale Lepanto, Roma 1985.

posto né per Dio né per il Cristianesimo. In questo senso possiamo dire che nella Costituzione europea, al di là delle intenzioni dei suoi estensori, trova simbolico compimento il progetto gramsciano di "una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume" (15).

È paradossale che ciò sia avvenuto proprio mentre i nuovi Paesi dell'Est, dopo essersi liberati dal comunismo, entravano in Europa per ritrovarvi, con la libertà, anche quella memoria storica che il totalitarismo marxista aveva invano cercato di cancellare.

15) A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1561.

Capitolo quinto

LE LIBERTÀ GARANTITE

La parola libertà è, tra tutte, quella forse più pronunciata e celebrata, ma anche quella che più di ogni altra è stata travisata e deformata. «Nessuna idea come quella di libertà — ha scritto un pensatore che pure ha contribuito a questo travisamento — è così notoriamente e universalmente indeterminata, polisensa ed adatta (e quindi soggetta) ai maggiori equivoci.» (1)

Il concetto di libertà — è lo stesso Hegel a ricordarlo in un celebre passo — è venuto al mondo con il Cristianesimo, secondo il quale l'individuo ha come tale un valore infinito, poiché esso è oggetto e scopo dell'amore di Dio (2). Il mondo moderno ha però rifiutato la realtà della liberazione offerta ad ogni uomo dall'unico Uomo-Dio per inseguire l'utopia di un'auto-redenzione che ogni individuo potrebbe realizzare con le proprie forze o mediante la società, intesa come surrogato collettivo del singolo. Tra Cartesio e la Rivoluzione francese si è affermato in Europa un sistema di pensiero antropocentrico

1) G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. Laterza, Bari 2002, par. 482.
2) Ivi.

che ha interpretato la storia come processo di emancipazione dell'uomo da ogni forma di bisogno o condizionamento religioso, morale, culturale, sociale e, più in generale, come osserva il padre Cornelio Fabro, come aspirazione a svincolarsi dalla "tirannia del finito" (3).

Il nucleo comune delle molteplici formulazioni, prima teologiche, poi filosofiche, quindi politiche, economiche e sociali del moderno concetto di libertà sta in un progetto di autoliberazione dell'uomo centrato sulla sua emancipazione da tutto ciò che può costituire un limite all'espansione della sua libertà. La libertà è venuta a definirsi in questo senso come l'assoluta indipendenza che l'uomo rivendica per le sue azioni, sia rispetto alle forze della natura, sia rispetto alla società che a Dio stesso.

Questo concetto ha avuto un suo manifesto programmatico nella *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino del 1789*. Questa Dichiarazione si proponeva di esporre in maniera solenne "i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo", individuando come primi tra essi la libertà e l'uguaglianza. La libertà, recita l'art. 4 della *Dichiarazione*, "consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri: così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi

3) C. Fabro, *Libertà,* in *Enciclopedia Cattolica*, VII, pp. 1283-87; Id., *Riflessioni sulla libertà*, Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2004.

stessi diritti". Tali limiti, precisa la *Dichiarazione*, "possono essere determinati soltanto dalla legge" che, secondo l'art. 6 del testo, è l'espressione della "volontà generale".

La Dichiarazione dei Diritti attribuisce dunque all'uomo la possibilità di fare tutto ciò che vuole, anche a proprio danno, ignorando o negando ogni legge naturale o morale, con il solo limite del non recar nocumento alla libertà altrui (4). Si tratta di una concezione per così dire "westfaliana" della libertà, in cui l'individuo è visto, come lo Stato, quale una monade, *superiorem non recognoscens*. La libertà si fonda sull'atto di volontà, singola o generale, degli individui e, di fatto, risulta dall'equilibrio degli interessi, dalla mediazione fra i diritti, insomma dai rapporti di forza sociale. Ma allora si realizza una oscillazione pendolare tra i due estremi dell'assoluto individualismo, che conduce alla disgregazione sociale, e l'altrettanto assoluto dominio della società sull'individuo, espresso da quella "democrazia totalitaria" a cui ha dedicato una lucida analisi Jacob Talmon (5). La volontà generale, espressa dal popolo, dal partito che lo rappresenta, o da minoranze più o meno "illuminate", non è soggetta ad alcuna legge,

4) Tra le prime e più efficaci critiche alla Dichiarazione dei Diritti, cfr. P. de Clorivière, *Les doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme* (1793), in *Etudes sur la Révolution*, Fideliter, Escurolles 1988, pp. 17-34.

5) J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 2000 (1952).

perché è essa stessa la fonte della legge e di ogni diritto.

Questo progetto di "autoliberazione", nello spazio di due secoli, lungi dal realizzarsi, ha prodotto come risultato paradossale la schiavitù dell'uomo alle passioni più basse e agli istinti più irrazionali, anzi l'insignificanza dell'uomo e quindi la sua strumentalizzazione al servizio del potere; si è quindi capovolto, con il comunismo e con il nazismo, nella più brutale oppressione della libertà mai conosciuta dalla storia.

Dopo il fallimento dei miti totalitari del Novecento, due encicliche di Giovanni Paolo II, la *Evangelium Vitae* e la *Splendor Veritatis*, aprono la strada per un ripensamento e una riformulazione critica del concetto di libertà. Nella scala dei valori umani infatti, la libertà appare ed è un valore importante: riconquistare questo valore però è oggi possibile solo rinnegando l'illusione di una libertà assoluta ma falsa e riconquistando la sua concezione tradizionale.

Occorre ritornare quindi alla distinzione classica tra una libertà fisica e psicologica dell'uomo, che consiste nella sua possibilità di scelta tra il bene e il male, e la sua libertà morale, che è la capacità che egli ha di realizzare il bene.

Il comportamento dell'uomo non è determinato in maniera assoluta dall'istinto, come avviene nell'animale, ma nasce dalla capacità umana di intendere e di volere; in questa capacità di giudizio e di scelta sta la libertà dell'uomo, che è libertà innanzi-

tutto dal condizionamento fisico a cui lo sottopone la sua natura di essere corporeo: "*libere indicare*" come efficacemente san Tommaso definisce il libero arbitrio (6).

Questa libertà nasce dalla natura spirituale dell'uomo, da ciò che lo affranca dalle leggi della materia. L'uomo non è schiavo del proprio istinto, ma è capace di trascenderlo perché, a differenza dell'animale, ha un'anima spirituale. Se l'uomo fosse un puro prodotto biologico, le sue scelte sarebbero irrevocabilmente determinate. Privo dell'anima infatti l'uomo è ridotto alla sua corporeità, ma il corpo senza anima è inevitabilmente sottomesso alle leggi ferree di ogni organismo puramente materiale.

La prova che l'uomo ha una natura spirituale sta proprio nel fatto che egli è capace di conoscere e di amare realtà immateriali. La libertà è un concetto universale ed astratto che può essere pensato solo da una mente capace di trascendere la materia. Può essere libero solo chi è capace di pensare la libertà, di comprendere ciò che questo concetto significa, di desiderarla e di lottare per essa.

Questa libertà di scelta, o libero arbitrio, non è una libertà morale, ma è innanzitutto una libertà "psicologica" dai condizionamenti della materia; tale libertà di scelta sarebbe infatti irrisoria e illusoria se non fosse finalizzata ad una meta, orientata ad un fine e capace di raggiungerlo. La capacità di rag-

6) San Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 24, a. 4.

giungere il fine, non qualsiasi fine, ma il vero bene dell'uomo, rappresenta il secondo livello della libertà che in tal modo da psicologica diviene morale.

Se esiste una verità da conoscere e un bene a cui tendere, la scelta assume un profondo significato; se al contrario l'unico criterio di scelta è la volontà del soggetto, se in altre parole, qualsiasi scelta è in sé valida perché è voluta, se le scelte si equivalgono, se bene e male sono correlativi, la scelta diviene insignificante e perciò "a-morale" e, pertanto, disumana. La scelta dell'uomo che è mosso dalla propria volontà di potenza è equivalente a quella dell'animale, che è mosso dal proprio istinto. In entrambi i casi si tratta di una scelta obbligata, perché non sottomessa alla ragione. La vera libertà umana ha una propria natura, un oggetto definito, regole da seguire. Essa si esercita all'interno delle reali scelte possibili determinate da fattori non solo accidentali e occasionali, ma anche e soprattutto naturali e razionali.

La libertà è dunque la capacità della creatura razionale di muoversi da sola verso il proprio fine (7); essa è un movimento attivo che fa l'uomo "principio delle proprie opere come lo è Dio" (8), e che a Dio, fine supremo dell'uomo, ordina i propri atti. Grazie al dono della libertà, l'uomo è causa dei propri atti e

7) Cfr. R.G. de Haro, *La vita cristiana,* Ares, Milano 1995, p. 185.

8) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-IIae, Prolog.

partecipa della causalità divina. Padre Cornelio Fabro parla in questo senso di libertà come "creatività partecipata". La libertà umana è ciò per cui l'uomo è causa dei suoi atti, è autore delle proprie azioni. Questa causalità è partecipata all'uomo dalla Causa prima, dalla Causa di tutte le cause.

Ma se la libertà psicologica riflette nel potere di scegliere la causalità efficiente di Dio creatore, la libertà morale riflette a sua volta la causalità finale di Dio. La libertà infatti è per definizione relativa, ossia sempre libertà di qualcuno, nei limiti della sua natura, per fare qualcosa, in vista del proprio bene da scoprire e da realizzare alla luce della ragione. È libertà di un soggetto limitato nel tempo e nello spazio per raggiungere un obiettivo specifico, relativo alla propria perfezione. La libertà non è dunque la possibilità di scegliere tra il bene o il male, ma la capacità di ordinarci a beni che l'intelligenza ci indica come più perfetti. Nel suo senso più profondo, la libertà può essere definita come volontà ordinata al bene, e *in primis* a Dio, sommo bene dell'uomo. La volontà che sceglie il male infatti non è libera, ma schiava, perché "chiunque commette il peccato è schiavo del peccato" (*Gv* 8, 34; *Rm* 6, 20).

Se un certo liberalismo pretende che "la libertà vi farà veri", la retta filosofia gli oppone l'ammonimento evangelico secondo cui "la Verità vi farà liberi" (*Gv* 8, 32) perché "dove c'è lo Spirito di Dio, ivi c'è libertà" (II *Cor* 3, 17).

L'atto libero è l'atto di tutta la persona che congiunge non solo la intelligenza e la volontà, ma

l'intero essere della persona. La ragione non è fondamento e causa della libertà, né la libertà lo è della ragione. Il fondamento ultimo delle facoltà dell'anima è l'anima stessa, ovvero la sua spiritualità, comune a intelletto e volontà. Tra queste due facoltà esiste una osmosi e un'interazione, ma anche una distinzione che può essere descritta in termini di primato formale e oggettivo dell'intelletto e di primato reale e soggettivo della volontà (9). La distinzione rispetto all'oggetto tra intelligenza e volontà è chiara: l'intelletto speculativo ha per oggetto il *verum*, la volontà ha per oggetto il *bonum*, ma l'apprensione dell'oggetto ha il suo fondamento in una verità oggettiva esterna al soggetto che conosce, laddove l'atto della volontà nasce (sia pure mosso da Dio, come causa prima) dall'interno del soggetto, dalla persona stessa.

La libertà è relativa, anche perché ha bisogno di limiti per canalizzarsi, orientarsi al suo fine e raggiungerlo più efficacemente. L'idea che limitare la libertà significhi comprimerla, presuppone una falsa idea di libertà: una libertà assoluta per la quale ogni limite, in quanto tale, costituisce un elemento negativo. In realtà, se la libertà non è assoluta, il limite deve essere inteso come il fattore positivo che ne permette lo sviluppo e la perfezione. Il limite quindi non è l'ostacolo, ma il mezzo per raggiungere il fine. Vero limite è semmai quello che impedisce

9) C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 53.

all'uomo di realizzare la sua autentica libertà. La verità non limita, ma orienta la libertà. Al contrario, «ogni falsificazione della verità — in specie di quella sull'uomo e sul bene — costituisce una ferita e una limitazione della libertà.» (10)

Giovanni Paolo II lo conferma nella *Veritatis Splendor*: «L'uomo è certamente libero, dal momento che può comprendere ed accogliere i comandi di Dio (...). Ma questa libertà non è illimitata (...) essendo chiamata ad accettare la Legge morale che Dio dà all'uomo. In realtà proprio in quest'accettazione la libertà dell'uomo trova la sua vera e piena realizzazione.» (n. 35) Ciò spiega perché la *Evangelium Vitae* denuncia una idea perversa di libertà che «non riconosce e non rispetta più il suo costitutivo legame con la verità.» (n. 19) In questo modo viene meno ogni riferimento a valori comuni e a una verità assoluta per tutti, il diritto cessa di essere tale e «la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo.» (n. 20)

Se la forza si emancipa dalla verità, è libera, certamente, ma libertà significa in questo caso, arbitrio, violenza, oppressione. La libertà senza la verità è cieca, come lo è la forza bruta, e viene a coincidere con essa. Se non esistono verità, principi o valori permanenti, ma l'unica verità assoluta è la libertà, la libertà viene a coincidere con il divenire

10) V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 184.

storico, con quanto accade nella storia, e quindi con il volere del più forte.

L'esperienza storica ha sconfessato la dottrina astratta di una libertà fondata sulla pura volontà di autodeterminazione dell'uomo, senza alcun riferimento a una legge naturale e trascendente. I diritti astratti, se rivendicati a tutto campo dagl'individui, finiscono col confliggere con altri diritti individuali e soprattutto con quelli della società; la libertà ed autonomia di alcuni diventa sopruso e schiavitù per altri e soprattutto, colpisce la giustizia, danneggia il bene comune della società e rende la vita disumana in quanto avvelena i rapporti sociali, anche quelli primari.

Il campo della bioetica costituisce un tipico esempio di questo problema drammatico, in quanto viene a toccare le origini della vita e i diritti primari. Se lo Stato deve garantire la cosiddetta "libertà di scelta" sessuale e generativa degl'individui, indipendentemente dalle conseguenze ch'essa provoca, ne deriva un drammatico e insolubile conflitti fra diritti individuali. Ad esempio, nel caso dell'aborto, la pretesa della gestante di ottenere la morte del nascituro confligge sia con il diritto del nascituro a vivere sia col diritto del padre non consenziente a salvare il figlio. Nel caso della fecondazione artificiale, la pretesa della coppia a produrre un figlio in provetta, magari programmandolo secondo caratteristiche selezionabili, confligge con il diritto del nascituro a nascere secondo natura e con genitori certi; inoltre confligge col diritto alla libertà ed alla vita degli altri

nascituri che vengono prodotti in provetta solo per essere poi esclusi dalla selezione embrionale, ossia incarcerati nei frigoriferi e poi soppressi. Si noti che, se fosse coerente, la legislazione bioetica dovrebbe concedere alla coppia di programmare a piacere la produzione del figlio voluto; se infatti l'arrivo di un figlio non è un dono comportante responsabilità ma è un diritto della coppia, questa può decidere quale figlio avere, con quali caratteristiche e fino a quando tenerselo.

Il campo del diritto di famiglia è un altro esempio. Se lo Stato deve garantire ad ogni individuo il diritto di divorziare dal coniuge incolpevole e non consenziente, la sua libertà di scelta provoca l'infelicità del coniuge che subisce il divorzio, per non parlare delle conseguenze che ricadono sui figli. Si noti che, in questa prospettiva, la legislazione divorzista, se fosse coerente dovrebbe concedere all'individuo che abbandona il coniuge anche il diritto di abbandonare i figli; se infatti uno può recidere ogni legame col coniuge, rifiutando ogni responsabilità in ordine alla vita coniugale, dovrebbe anche poter recidere ogni legame con i figli e rifiutare ogni responsabilità nei loro riguardi; il diritto di scelta e di autonomia dovrebbe essere pieno.

Si dirà che le conseguenze sociali dell'abbandono dei figli sono troppo pesanti; ma in realtà lo sono anche quelle dell'abbandono del coniuge; e poi, se intendiamo far valere il peso delle conseguenze sociali, allora dobbiamo porre la questione non più sul piano dei "diritti individuali", ma su quello dei

doveri civili, mettendo quindi in crisi l'intera prospettiva della "libera scelta" irresponsabile. Se lo Stato ha diritto di assicurare a qualunque coppia lo statuto e i diritti riservati all'istituto matrimoniale e familiare, senza sindacare sull'"orientamento sessuale" dei suoi componenti, ne deriva che una coppia omosessuale va riconosciuta come una "famiglia" fra le altre, dotata quindi della facoltà di adottare figli; ma questo confligge col diritto dei citati figli ad essere allevati ed educati in seno ad una vera famiglia, composta cioè da un padre e da una madre, senza subire i contraccolpi psicologici provocati da un "nido" omosessuale.

Non si può confondere la libertà con la nozione di diritti soggettivi assoluti e di una altrettanto assoluta indipendenza dell'individuo. La libertà dell'uomo non è assoluta, perché l'uomo non è perfetto; il suo conoscere e il suo volere sono partecipati, limitati, imperfetti (11).

I diritti soggettivi non sono assoluti, perché il loro fondamento non può essere il principio dell'autodeterminazione, che conduce non alla autoliberazione ma alla schiavitù dell'individuo; può essere solo quello, ontologico, di una legge naturale oggettiva, scritta nella realtà e conforme alla ragione e al bene.

Il ritorno al reale di cui l'umanità ha bisogno è

11) Cfr. su questo punto C. Cardona, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991, pp. 99-102.

sottomissione dell'intelligenza al vero e della volontà al bene: sottomissione, in una parola, delle operazioni dell'anima alle leggi dell'essere, radicamento nell'essere della persona umana e della sua natura (12).

L'uomo non ha la capacità di fare tutto ciò che è libero di pensare e di volere; ma allo stesso modo l'uomo non ha il diritto, ossia la libertà morale, di fare tutto ciò che la sua natura libera gli rende possibile scegliere. L'uomo è libero di dare un senso e un significato alla propria esistenza e di agire in conformità a questo fine. Questa libertà è responsabilità, è rischio, è potere, ma è innanzitutto dignità, partecipazione della infinita potestà creativa di Dio.

Per affermare la vera libertà umana bisogna presupporre l'esistenza del libero arbitrio individuale, il che presuppone l'esistenza dell'anima come sostanza spirituale, il che presuppone a sua volta la metafisica come scienza filosofica che permette di conoscere le sostanze, il che presuppone la conoscibilità di verità certe ed assolute.

Ma se l'uomo è libero, egli è anche responsabile di quello che fa, dunque è meritevole del bene e colpevole del male che compie, e quindi è passibile di riconoscenza e di remunerazione, ma anche di rimprovero e di punizione, sia umana che divina. L'uo-

12) Cfr. M. de Corte, *Fenomenologia dell'autodistruzione. Saggio sull'uomo occidentale contemporaneo*, tr. it. Borla, Torino 1967; Id., *L'intelligenza in pericolo di morte*, tr. it Giovanni Volpe, Roma 1969.

mo contemporaneo, che fugge le responsabilità e rifiuta sofferenze e punizioni, saprà accettare queste drammatiche conseguenze possibili della libertà?

Capitolo sesto

LIBERTÀ E LIBERALISMO

È possibile un'alleanza tra cattolici e liberali?

Il cardinale Ratzinger, oggi Papa Benedetto XVI, ha avuto suo interlocutore privilegiato nel presidente del Senato Marcello Pera, coautore con lui del volume *Senza radici* e prefatore del volume, *L'Europa di Benedetto* (1); il direttore de "Il Foglio" Giuliano Ferrara conduce sul suo giornale una battaglia in difesa della vita più chiara di quella di tanti cattolici; su posizioni analoghe è Ferdinando Adornato, presidente della Fondazione Liberal; la scrittrice Oriana Fallaci (1929-2006), infine, ha denunciato con toni accorati la minaccia all'identità cristiana dell'Occidente e indicato anch'essa nella persona di Benedetto XVI l'unico elemento di speranza nell'orizzonte contemporaneo (2).

Non si tratta di episodi isolati, ma di un fenomeno

1) J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Introduzione di Marcello Pera, Cantagalli, Siena 2005; J. Ratzinger e M. Pera, *Senza radici. Europa, relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2004.

2) Cfr. ad esempio l'intervista rilasciata da Oriana Fallaci a padre Andrzej Majewski su "Libero", 14 agosto 2005.

che ha caratterizzato i primi anni del nuovo secolo in Italia. Ciò che hanno in comune questi personaggi, definiti con sprezzo dagli avversari "teoconservatori" o "atei devoti" (3), è la difesa delle radici cristiane della società occidentale condotta a partire da posizioni estranee al cattolicesimo, laiche e liberali.

Il punto che merita di essere trattato è questo: è possibile e utile un dialogo, un'alleanza, o comunque una convergenza, tra cattolici e liberali conservatori nell'attuale momento storico? E, in caso affermativo, su quali basi e con quali obiettivi?

Una risposta seria a questi interrogativi non può che partire da una riflessione sulla identità dei due poli, e soprattutto da una riflessione sulla identità dei cattolici.

Le due anime del liberalismo

Definire l'identità del liberalismo non è facile, anche perché gli stessi liberali ammettono l'esistenza di una molteplicità di liberalismi. Basti pensare alle possibili distinzioni tra liberalismo politico e liberalismo economico (o liberismo) o a quelle tra un liberalismo teorico e filosofico e un liberalismo pratico o pragmatico. Quella di Benedetto Croce (1866-

3) Cfr. G. Ferrara, *Noi "atei devoti" insofferenti del laicismo*, in "Vita e Pensiero", n. 4 (luglio-agosto 2005), pp. 129-132; ripubblicato in G. Ferrara, *Non dubitare. Contro la religione laicista*, Solfanelli, Chieti 2006[3].

1952), ad esempio, è una filosofia teorica della libertà, e quindi un liberalismo filosofico; quella di Friedrich von Hayek (1899-1992) è una filosofia pratica della libertà, ovvero un liberalismo pragmatico (4).

È proprio ad Hayek che si deve quella che mi sembra la distinzione fondamentale tra due anime del liberalismo: l'anima britannica, pragmatica e antiilluministica e l'anima francese, costruttivistica e razionalistica. Lo stesso Marcello Pera si è richiamato più di una volta a questa distinzione, affermando che «[...] bisogna ritornare alla classica distinzione di von Hayek circa i due liberalismi, quello "vero", anglosassone, e quello "falso", continentale, che solo per carità di ricostruzione storica e non senza ambiguità si può chiamare ancora "liberalismo".» (5)

Alla stessa dicotomia si rifà anche Ferdinando Adornato distinguendo tra i due modelli contrapposti di Parigi e Filadelfia, ovvero tra le due Rivoluzioni, quella francese del 1789, fondata su una visione utopistica e totalitaria della società, e quella americana del 1776, fondata su di una concezione individualistica e pessimistica, ma realistica della natura umana (6).

4) Cfr. N. Matteucci, *Ridefinire il liberalismo*, in "Biblioteca della libertà", XXIV, 107 (ottobre-dicembre 1989), p. 66.

5) M. Pera, *Liberali e cristiani*, in *Liberalismo, Cristianesimo e Laicità. Convegno Fondazione Magna Carta, 10 dicembre 2004*, Mondadori, Milano 2005, p. 181.

6) F. Adornato, Introduzione a L. Negri, *Ripensare la modernità*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 5-20.

Il giudizio sulla Rivoluzione francese rappresenta, per i liberali come per i cattolici uno spartiacque. Tutte le grandi interpretazioni della storia dell'Ottocento, da Hegel, a Marx, a Comte, si sono infatti formate nel ripensamento della Rivoluzione francese, vista come evento decisivo che segnerebbe il passaggio dalla Cristianità medioevale alla modernità, assiologicamente intesa, assunta cioè come valore fondante e assoluto.

In questa visione, l'uomo non ha un fine soprannaturale; il suo fine è immanente alla storia, che costituisce un processo irreversibile di segno positivo in cui il *"novum"* coincide con il *"melius"*, quello che viene dopo è sempre meglio di quello che era prima. La modernità coincide con il progresso e il progresso deve estendersi all'umanità intera, su tutta la terra, nel quadro di una civiltà globale postcristiana e sostanzialmente anticristiana.

Esiste, in questa prospettiva, un liberalismo che professa i principi della Rivoluzione francese, afferma, in nome della libertà, la suprema indipendenza dell'uomo, crede nel progresso come legge necessaria della storia, combatte a viso aperto la Chiesa e la Civiltà cristiana. Può essere definito come liberalismo utopista, o progressista.

All'interno del mondo liberale si delinea però nell'Ottocento e acquista coscienza di sé soprattutto dopo i totalitarismi del Novecento, un secondo filone, che non deduce il suo agire politico da astratti principi, ma dalla lezione della esperienza, e dunque della storia e della tradizione. È un liberalismo antiperfettista e antiprogressista, perchè rifiuta i miti della concezione immacolata dell'uomo e della irreversibilità della storia. Questo filone liberale ha un suo capostipite in Edmund Burke (7), a cui si deve nelle celebri *Riflessioni sulla Rivoluzione francese* una delle prime e più lucide critiche della Rivoluzione del 1789. È a questo filone di liberalismo, realista ed antiprogressista che si richiamano, in misura più o meno consapevole, gli autori che abbiamo ricordato, anche se ognuno di loro ha un percorso intellettuale diverso e individuale, come è tipico del resto del liberalismo.

Le due anime del cattolicesimo

La parola cattolicesimo è oggi divenuta altrettanto vaga e multiforme di quella di liberalismo. Sarebbe bello e giusto parlare di cattolicesimo *tout court,* senza aggettivi, ma sappiamo purtroppo che all'interno del mondo cattolico convivono anime diverse, dal punto di vista teologico, filosofico, politico e culturale. E, come nel caso liberalismo, occorre rifarsi ad una distinzione altrettanto fondamentale che risale, anch'essa alla Rivoluzione francese.

Di fronte alla Rivoluzione francese, il cattolicesimo si divide in due fronti: il primo è quello dei cattolici intransigenti, sostenuto dalle gerarchie

7) E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, tr. it. in E. Burke, *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, pp. 149-443.

ecclesiastiche, che afferma, in coerenza con il Magistero, l'incompatibilità tra i principi della Chiesa e quelli della Rivoluzione: è un cattolicesimo apertamente antiprogressista.

Il secondo fronte, minoritario ma agguerrito, pur senza rinnegare i principi cattolici, accetta la filosofia della storia secondo cui la Rivoluzione francese costituisce un arricchimento per il Cristianesimo; accetta in una parola la modernità e il progresso come postulato irreversibile, sogna la riconciliazione tra cattolicesimo e liberalismo, tra Chiesa e mondo moderno.

«Questo sforzo di avvicinamento e di conciliazione, vario e talora diverso di spiriti nei vari paesi e variamente temperato o frammischiato, — ricorda Benedetto Croce — si chiamò "cattolicesimo liberale", nella quale denominazione è chiaro che la sostanza era nell'aggettivo e la vittoria era riportata non dal cattolicesimo ma dal liberalismo, che quel cattolicesimo si risolveva ad accogliere e che introduceva un lievito nel vecchio suo mondo.» (8)

Il cattolicesimo liberale fu condannato dal Magistero pontificio e in particolare dal beato Pio IX con l'enciclica *Quanta cura* e l'annesso *Sillabo ovvero sommario dei principali errori dell'età nostra,* indirizzati ai vescovi di tutto il mondo l'8 dicembre 1864 (9).

8) B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1965, p. 25.

9) Cfr. R. de Mattei, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

Il filo conduttore del *Sillabo* e della *Quanta Cura* è la condanna di quella concezione immanente della storia in cui la ragione, rinunciando a cercare il senso ultimo della vita, si ripiega su "un progetto dell'uomo, al quale anche Dio deve chinarsi" (10). I due documenti hanno il loro suggello nell'ultima proposizione del *Sillabo*, in cui è inequivocabilmente condannato chi affermi che «il Romano pontefice può e deve col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà venire a patti e conciliazione.»

Il cattolicesimo liberale

Lo Stato italiano che nasce il 17 marzo del 1861 porta le stigmate della visione della storia liberale, antitetica a quella di Pio IX. La separazione e la contrapposizione tra il liberalismo e il cattolicesimo sono state un evento determinante della storia italiana e della cultura liberale (11).

La secolarizzazione della società italiana, ha scritto Giovanni Spadolini, «non fu soltanto politica, ma penetrò nelle coscienze e nei costumi attraverso la legislazione sulla scuola, sul matrimonio, sull'educazione religiosa.» (12)

10) L. Negri, *Il Sillabo. Attualità e profezia*, Ares, Milano 2004, p. 36.

11) E. Galli della Loggia, *Liberali che non hanno saputo dirsi cristiani*, in "Il Mulino", n. 42 (1993), pp. 855-866.

12) G. Spadolini, *Cattolicesimo e Risorgimento*, in Aa.Vv.,

Non si trattò solo di secolarizzazione ma di vera e propria persecuzione, almeno fino al 1898, quando l'Opera dei Congressi, l'associazione più importante del movimento cattolico italiano venne colpita dalla repressione del governo, con la soppressione di 70 comitati diocesani, 2600 comitati parrocchiali, 600 sezioni giovanili, oltre alla chiusura di giornali e alla denuncia di sacerdoti e militanti.

Solo in questo quadro si può comprendere la nascita del *non expedit*, ovvero del divieto rivolto dalla autorità ecclesiastica ai fedeli di partecipare alle elezioni politiche secondo la formula "né eletti né elettori". L'inventore di questa formula, don Giacomo Margotti, ci offre una spiegazione dell'astensionismo cattolico come motivato dalla impossibilità di tenere testa alla violenza da parte dello Stato liberale. «Quando noi pigliammo parte alle elezioni e in molti luoghi riportammo la vittoria, ci chiamammo addosso ogni maniera di vessazioni e l'opera nostra andò in fumo.» (13)

Spadolini traccia la storia dell'opposizione cattolica allo Stato risorgimentale tra il 1861 e la Prima guerra mondiale (14). Ma gli anni precedenti alla Grande guerra sono segnati dal progressivo abbandono delle posizioni intransigenti e dalla trasformazione del cattolicesimo liberale dell'Ottocento in cattolicesimo democratico o progressista: un filone che perde l'interpretazione della storia del Risorgimento come Rivoluzione italiana, e che cerca la "conciliazione" tra la Chiesa e la modernità. La nascita, nel 1919, del Partito Popolare Italiano segna questa inversione di tendenza, caratterizzata dal progressivo prevalere della corrente democratico-cristiana in seno al mondo cattolico organizzato.

Nei centocinquant'anni che ci separano dal 1861, l'Italia ha conosciuto diversi regimi politici e istituzionali: lo Stato liberale, il fascismo, la caduta della Monarchia, la Repubblica antifascista, la II Repubblica: sul piano culturale, la filosofia della storia dominante non è però mutata; la società italiana subì un processo di secolarizzazione, sistematicamente teorizzata e praticata. Il cattolicesimo democratico, che è stato un fattore determinante di questo processo di secolarizzazione, si subordinò sempre ai suoi avversari: dopo il liberalismo, il fascismo, e quindi il marxismo e il neoilluminismo azionista.

Il dopoguerra fu caratterizzato dall'alleanza tattica tra il progressismo marxista e neo-illuminista da una parte e il modernismo o progressismo cattolico dall'altra.

Gli anni in cui la cultura cattolica mostra il massimo appiattimento sono il decennio successivo al '68: gli anni in cui le leggi sul divorzio e sull'aborto furono promulgate da governi democristiani e più vicina sembrò la realizzazione del compromesso storico.

Questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia, a cura di E. Rota, Marzorati, Milano 1951 (pp. 822-906), pp. 860-861.

13) Cit. in F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Studium, Roma 1960, p. 53.

14) G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Mondadori, Milano 1994.

Occorre sottolinearlo: la scristianizzazione dell'Italia, presentata come opera di "modernizzazione", avvenne in un periodo storico in cui l'Italia fu ininterrottamente governata da una classe dirigente cattolica (15).

Secondo un leader politico di quegli anni, l'on. Flaminio Piccoli, «... quel grande processo di trasformazione — che in Europa è stato realizzato sotto prevalente egemonia socialdemocratica o laburista — è stato ottenuto in Italia sotto la prevalente guida di un partito democratico cristiano: è un grande fatto storico, se si pensa che il processo di modernizzazione, altrove collaudato dallo "spirito capitalistico" originario dell'"etica protestante" o da quello illuministico della rivoluzione francese o da quella socialista, marxista-leninista, della Rivoluzione d'Ottobre, in Italia affonda nella tradizione cristiana propria dei cattolici democratici.» (16)

Vale la pena paragonare queste parole a quelle con cui Antonio Gramsci definisce a sua volta, alla luce del materialismo dialettico, la formula della "filosofia della prassi": «La filosofia della prassi — egli scrive nei suoi *Quaderni dal carcere* — presuppone la rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la Rivoluzione francese, il calvinismo e l'economia

15) Cfr. R. de Mattei, *Il centro che ci portò a sinistra*, Fiducia, Roma 1994.

16) F. Piccoli, *Una DC più forte per una democrazia più moderna*, relazione del 2 maggio 1982, in "Il Popolo", 3 maggio 1982.

classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della *praxis* è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale; (...) essa corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese.» (17)

Un itinerario che a sua volta corrisponde a quello tracciato da Plinio Corrêa de Oliveira nella sua opera *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, dove egli denuncia le tre fasi storiche succedutesi negli ultimi sei secoli: la Rivoluzione umanistica e protestante, la Rivoluzione francese, la Rivoluzione comunista e, sulle ceneri di quest'ultima, la "IV Rivoluzione" post-moderna (18).

Il crollo del muro di Berlino portò con sé il crollo di quella visione ascensionale della storia che vedeva nella Rivoluzione protestante, nella Rivoluzione francese e nella Rivoluzione di Ottobre del 1917 le tappe trionfali del progresso dell'umanità. La drammatica esperienza dei totalitarismi, ma anche la disumanità della società secolarizzata in cui viviamo hanno fatto comprendere a molti come l'unica strada che l'uomo contemporaneo ha di fronte è quella del ritorno a quell'ordine naturale e cristiano della società, che è anche l'unico antidoto al terrorismo che oggi ci minaccia, micidiale combinazione di

17) A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, cit., vol. III, p. 1860.

18) Cfr. P. Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, cit.

due concezioni radicalmente anticristiane: la filosofia del Corano, contrapposta a quella del Vangelo, e la filosofia del Terrore, figlia del comunismo e della Rivoluzione francese.

Gli anni '90 sono caratterizzati dalla rinascita delle due anime, fino a ieri emarginate, sia all'interno del mondo cattolico che di quello liberale: i liberali antiprogressisti da una parte e i cattolici senza compromessi dall'altra. Si tratta di una convergenza di segno opposto a quella del cattolicesimo liberale e democratico cristiano con il liberalmarxismo. Allora il collante era la filosofia del progresso, oggi il collante è il rifiuto di questa filosofia e il ritorno ai valori della tradizione.

"Veluti si Deus daretur"

L'alleanza tra laici e cattolici può avvenire dunque, e in parte già avviene, sulla base dell'antirelativismo e dell'antiprogressismo. Si tratta di una convergenza tra liberali conservatori, "aggrediti dalla realtà", e cattolici "senza compromessi", fedeli al Magistero della Chiesa, che non rinnegano la loro identità, ma trovano linee di collaborazione sulla base dell'ordine naturale e cristiano della società.

Una sincera ed efficace collaborazione strategica tra liberali e cattolici antiprogressisti è possibile, perché oggi i problemi e i pericoli provocati da una modernità senza tradizione, da una politica senza etica, da una legislazione senza giustizia e da una

scienza senza coscienza, scuotono gli animi, impongono ripensamenti, esigono impegno civile nella lotta contro le nuove prospettive totalitarie, comprese quelle mascherate sotto apparenza religiosa come l'Islam o le religioni "fai da te".

Si tratta di una convergenza che non ha nulla a che vedere con il "liberalismo cattolico" condannato dalla Chiesa, né con la visione naturalistica e strumentale della religione che caratterizzò il pensiero di Charles Maurras (1868-1952) e dell'Action Française agli inizi del '900. È lo stesso Papa Benedetto XVI a indicare la strada della possibile collaborazione, capovolgendo il postulato di Ugo Grozio, *etiamsi daretur Deus non esse*, su cui si fonda la modernità.

Quando il cardinale Ratzinger afferma che «dovremmo capovolgere l'assioma degli illuministi e dire: anche chi non riesce a trovare la via dell'accettazione di Dio dovrebbe comunque cercare di vivere e indirizzare la sua vita, *veluti si Deus daretur*, come se Dio ci fosse» (19), e quando Marcello Pera risponde: «Al credente che gli proponga di agire *veluti si Deus daretur*, il laico non credente può e deve rispondere di sì» (20), vediamo tracciato un itinerario.

Questa collaborazione può realizzarsi dunque sulla base di una comune impostazione etica e quindi filosofica: la piattaforma è quella antropologia

19) J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto*, cit., pp. 62-63.
20) M. Pera, Introduzione a *L'Europa di Benedetto,* cit., p. 22.

razionale, sezione della *"philosophia perennis"* o filosofia naturale, che è al disopra sia delle opinioni che delle scuole di pensiero, per il semplice fatto che si basa sull'evidenza del reale, e scaturisce dall'esercizio del senso comune. La legge naturale, infatti, è incisa "sulle tavole del cuore umano dal dito stesso del Creatore" (*Rm* 2, 14-15).

C'è chi dice che i cristiani devono convincersi della loro situazione di minoranza, guardare alla loro purificazione interiore e all'opera di apostolato, come unica via per giungere alla conversione dei loro avversari. I cristiani sarebbero oggi missionari, profeti disarmati, in un mondo che non è più cristiano. È la posizione della Chiesa delle catacombe. Questa posizione è stata acutamente criticata da Augusto Del Noce (21).

Essa accetta la situazione della inferiorità dei cattolici come un dato di fatto, senza risalire alle cause che l'hanno determinata. Non si può dimenticare che, almeno dalla Rivoluzione francese in poi, i cattolici decisi a essere realmente tali sono stati perseguitati. Non si può ignorare che se i cattolici oggi sono minoranza è perché hanno perso una battaglia; l'hanno persa perché non l'hanno combattuta; non l'hanno combattuta perché non hanno compreso la natura del nemico che avevano di fronte; perché hanno rimosso l'idea stessa di "nemico",

21) A. Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1996, p. 126.

voltando le spalle alla concezione agostiniana delle due città, che è l'unica che può offrirci una spiegazione di quanto accadde e di quanto è accaduto. Se si rifiuta questa concezione militante della storia, si accetta il principio della irreversibilità del processo storico e dal catacombalismo si passa inevitabilmente al progressismo e al modernismo.

La Chiesa cattolica ha reiteratamente condannato i principi del laicismo e del separatismo liberale. Ma di fronte alla aggressione in corso alla nostra civiltà, i liberali conservatori affermano, come ha fatto Marcello Pera al Meeting di Rimini del 2005, di mettere in questione lo stato laico, come oggi è inteso, e la separazione della politica dalla religione come oggi è praticata. «Insomma, — ha affermato il Presidente del Senato — ho messo in questione la mia stessa bussola laica e liberale.» (22)

Occorre che i cattolici antiprogressisti abbiano il coraggio di professarsi antiliberali e che i liberali antiprogressisti abbiano il coraggio di collaborare con i cattolici antiliberali che ad essi tendono la mano.

È già accaduto nella storia con il Patto Gentiloni favorito da san Pio X, ovvero con gli accordi in chiave antisocialista tra cattolici e candidati liberali in occasione delle elezioni del 1913. Fu in seguito a questi accordi che la città di Roma venne strappata

22) Cfr. testo del discorso del Presidente del Senato Marcello Pera a Rimini sul sito della Fondazione Magna Charta (www.magnacharta.it).

al sindaco massone Ernesto Nathan e duecentoventotto candidati risultarono eletti con il voto determinante dei cattolici (23). Può accadere oggi di fronte ai nuovi nemici: l'Islam, ma soprattutto quel relativismo progressista, laico e cattolico, che costituisce, secondo l'immagine evocata da Oriana Fallaci, un autentico "cavallo di Troia" all'interno della fortezza assediata dell'Occidente.

Etsi Deus non daretur: non fu solo l'assioma di Grozio e degli illuministi. È la formula dei teologi della morte di Dio, come Dietrich Bonhoeffer e dei "cattolici adulti" (24) che ad essi si ispirano: cristiani, non religiosi, emancipati dalla metafisica e dal sacro (25). A questa formula contrapponiamo quella *Veluti si Deus daretur*: come se Dio ci fosse. Dio però c'è, è presente nella storia e nella vita di ogni uomo e gli uomini, per combattere e vincere, non possono fare a meno del suo aiuto. Dobbiamo affermare che senza l'apporto decisivo della Grazia, nessuna rinascita della società può essere possibile. Il mondo ha dunque bisogno di santità, ma la santità è l'esercizio eroico delle virtù e due sono le principali virtù di cui

23) M. Invernizzi, *Il Movimento cattolico in Italia dalla fondazione dell'Opera dei Congressi all'inizio della seconda guerra mondiale (1874-1939)*, Mimep-Docete, Milano 1999.

24) Cfr. G.E. Rusconi, *Un'età adulta per i cristiani*, in "Il Mulino", n. 44 (1995), pp. 401-412.

25) Sull'*Etsi Deus non daretur* di Bonhoeffer, cfr. C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974, pp. 92-96.

il mondo oggi necessita: la virtù cardinale della fortezza e la virtù teologale della speranza. I liberali antiprogressisti non hanno paura di guardare il nemico in faccia, di dire chiaro e forte quello che molti pensano e di infrangere la cappa del "politicamente corretto", anche a costo di suscitare le ira dell'*establishment* massmediatico. Essi indicano insomma ai cattolici, troppo spesso pusillanimi, la strada del coraggio e della fortezza.

I cattolici debbono saper offrire a questi laici la virtù, cristiana e teologale della speranza che ad essi manca; la ferma fiducia che, con l'aiuto soprannaturale della Grazia, e con una grande teologia della storia alle spalle, le radici cristiane della società europea porteranno invincibilmente, anche nel nostro tempo, i loro frutti.

Capitolo settimo

DIECI TESI SU RELIGIONE E SOCIETÀ

I. *La Chiesa sta alla società come l'anima sta al corpo.*

Pio XII nel 1946, ha espresso tale verità in questi termini: «La Chiesa è il principio vitale della società umana.» (1) Il forte e insistente richiamo di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI alle radici cristiane dell'Europa non è altro che un invito a recuperare quella che può essere definita l'anima cristiana dell'Europa. Le radici sono infatti per la pianta ciò che l'anima è per il corpo: la causa della vita e dello sviluppo. Un albero senza radici si secca e muore. La società temporale, senza la linfa vivificatrice della Chiesa, è destinata a corrompersi e a perire. La Chiesa ha a sua volta il proprio principio vitale in Gesù Cristo, sola "Via, Verità e Vita" (*Gv* 14, 26).

II. *La missione della Chiesa è soprannaturale, ma i suoi effetti sono anche naturali e sociali.*

La missione della Chiesa è quella di portare il

1) Pio XII, Discorso *La elevatezza* ai nuovi cardinali del 20 febbraio 1946.

Vangelo non solo alle singole anime, ma a tutti i popoli e le nazioni della terra (*Mt* 28,19).

L'evangelizzazione è un'azione interiore, svolta nel profondo del cuore di ogni uomo, che si ripercuote però su tutta la società, configurandola a Cristo. Fu quanto accadde in Europa con la nascita e l'affermazione del Medioevo cristiano. «La storia della formazione delle nazioni europee procede parallela a quella della loro evangelizzazione; a tal punto che le frontiere coincidono con quelle della penetrazione del Vangelo.» (2) Il Cristianesimo, arricchito dall'eredità della Grecia e di Roma «ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa.» (3)

III. *La Chiesa, cristianizzando la società, la civilizza.*

La cristianizzazione coincide con la civilizzazione, perché "la civiltà del mondo è la civiltà cristiana, tanto più vera, più duratura, più feconda di frutti preziosi, quanto più è nettamente cristiana" (4). Questo processo di cristianizzazione della società è espresso dall'ideale della Regalità sociale di Gesù

2) Giovanni Paolo II, Discorso del 9 novembre 1982 a Santiago di Compostella.

3) Benedetto XVI, Discorso nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg del 12 settembre 2006.

4) San Pio X, Enciclica *Il fermo proposito* dell'11 giugno 1905.

Cristo, il cui Regno non è di questo mondo (*Gv* 18, 36), ma a questo mondo si estende, e in questo mondo inizia a realizzarsi, perché solo a Cristo è stata data ogni potestà in cielo e in terra (*Mt* 18, 28). «Non vi è differenza fra gli individui e la comunità domestica e civile, poiché gli uomini, uniti in società, non sono meno sotto la potestà di Cristo di quanto lo siano gli uomini singoli (...) È lui solo l'autore della prosperità e della vera felicità, sia per i singoli cittadini, sia per gli Stati.» (5)

IV. *Alla cristianizzazione si oppone la secolarizzazione della società.*

Il rifiuto di Cristo caratterizza le "ideologie del male" del secolo XX, comunismo e nazismo, ma anche le correnti dell'anti-evangelizzazione contemporanea "profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo", eredi di una linea di pensiero immanentista che, attraverso l'illuminismo, risale al *cogito* cartesiano (6).

Benedetto XVI, nel suo discorso di Regensburg, ha individuato le origini remote di questo itinerario intellettuale nella rottura di quell'armonia tra fede e ragione che aveva caratterizzato il pensiero agosti-

5) Pio XI, Enciclica *Quas Primas* dell'11 dicembre 1925.

6) Cfr. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, 2 voll. (cfr. in particolare pp. 9-178, 521-664, 1001-1100).

niano e tomista del Medioevo. Plinio Corrêa de Oliveira ha rintracciato le fasi di tale processo storico nell'umanesimo rinascimentale, e nelle "tre Rivoluzioni" ad esso seguite: il Protestantesimo, la Rivoluzione francese e il comunismo (7).

V. *Se la Chiesa non cristianizza il mondo, il mondo secolarizza la Chiesa.*

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II, molti cattolici accettarono, come fatto positivo, il processo di secolarizzazione della società, di cui il marxismo era l'ultimo e il più coerente portatore. Ma se il Cristianesimo si subordina al secolarismo, esso deve relegare in secondo piano la sua dimensione soprannaturale. Il Regno di Cristo viene trasformato in regno mondano, e ridotto a struttura di potere.

La "Teologia della Liberazione", ponendosi «nella prospettiva di un messianismo temporale, che è una delle espressioni più radicali della secolarizzazione del Regno di Dio e del suo assorbimento nell'immanenza della storia umana» (8) è stata la più significativa espressione di questa concezione della società e della storia.

Ma il Cristianesimo, svuotato del soprannaturale, non è solo un partito politico, diviene il più

7) P. Corrêa de Oliveira, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, cit.
8) Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis Nuntius* del 6 agosto 1984.

potente fattore di disgregazione della società (9).

VI. *Tra cristianizzazione e secolarizzazione esiste un necessario antagonismo.*

Questo antagonismo nasce dalla concezione cristiana della storia. La Chiesa resta, come Gesù Cristo, "segno di contraddizione" (*Lc* 2, 34) e non può conciliarsi con lo spirito del mondo. Una delle ragioni della sconfitta dei cattolici nel secondo Novecento è stata la perdita di questa visione militante del Cristianesimo e della teologia della storia ad essa soggiacente.

A partire dagli anni Sessanta si è ritenuto che la causa dell'anticlericalismo e del laicismo dell'Ottocento e del Novecento fosse stata l'intransigenza della Chiesa, che condannando il mondo moderno ne aveva prodotto la reazione. I cattolici mutarono il loro atteggiamento verso il mondo moderno, praticando un falso dialogo, ma il processo di scristianizzazione non si è arrestato. L'anticristianesimo è cresciuto al punto che oggi si può legittimamente parlare di "cristofobia" e di "dittatura del relativismo".

L'anticristianesimo vorrebbe cancellare la presenza pubblica dei cristiani dalla società attraverso forme di terrorismo psicologico e di repressione giudiziaria, che sembrano preludere a una nuova epoca di persecuzioni.

9) Cfr. M. De Corte, *De la dissociété*, Remi Perrin, Paris 2002, pp. 46-47.

VII. *Il Cristianesimo è una religione interiore che non può essere imposta con la forza.*

Questa religione, proprio perché interiore (10), è capace di trasformare profondamente la civiltà, i costumi, le mentalità, come accadde con il mondo barbaro e pagano. Nei primi secoli dell'era cristiana, i discepoli di Gesù Cristo non propagarono il Vangelo con l'appoggio delle legioni romane, ma lo diffusero, nonostante l'opposizione delle autorità imperiali, con le loro parole e con il loro sacrificio, fino agli estremi confini dell'Impero.

Tra il V e il X secolo, l'epoca della formazione delle radici cristiane dell'Europa, la luce del Vangelo rischiarò i popoli britannici, quelli germanici e quelli slavi, arrivando fino all'Etiopia, all'Armenia, alla Persia e all'India. I missionari diffusero nei secoli la fede, con la sola arma della verità, a differenza di altre religioni che propagarono e ancora oggi propagano la loro fede con la forza delle armi.

VIII. *Ma i cristiani hanno il dovere di difendere la civiltà nata dal Vangelo.*

L'evangelizzazione della società è un'azione pacifica, ma i cristiani hanno il diritto e il dovere di difendere la civiltà nata dalla filosofia e dallo spirito del Vangelo. La Cristianità medievale visse sempre

10) Cfr. ad esempio Dom F. de Sales Pollien (1853-1936), *La vita interiore semplificata e ricondotta al suo fondamento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1996.

in guerra di legittima difesa contro i barbari che incalzavano l'Europa a nord e a est, e contro i musulmani che la aggredivano a sud. Se gli uni e gli altri non avessero violato le sue frontiere, se avessero permesso l'opera di evangelizzazione dei missionari, se avessero rispettato i Luoghi Santi, non vi sarebbero state le crociate.

Le crociate non furono che indirettamente "missionarie": esse ebbero il compito primario di difendere la fede, non quello di diffonderla. «Coloro che credono in Cristo — spiega san Tommaso — fanno guerra agli infedeli non per costringerli a credere, ma per costringerli a non ostacolare la fede di Cristo.» (11) Lo spirito di crociata è in questo senso una categoria perenne della vita cristiana (12).

IX. *Il rispetto della legge naturale è l'architrave della società.*

Lo Stato ha come proprio fine di procurare il bene temporale e, nella sua sfera, è sovrano. Ma la Chiesa ha il diritto di veder rispettata la legge naturale di cui è custode e su cui la società umana si fonda. Esiste una natura umana, stabile e permanente nella sua essenza, regolata da leggi scritte nel cuore umano, che la ragione può riconoscere. Questa

11) San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, II-IIae, q. 10, a 8, resp.

12) Cfr. R. de Mattei, *Guerra santa, guerra giusta*, Piemme, Casale Monferrato 2001.

legge «è universale nei suoi precetti, e la sua autorità si estende a tutti gli uomini.» (13)

Essa costituisce la base dell'accordo tra fede e ragione, e quindi tra ordine spirituale e ordine temporale. Il rispetto della legge naturale e divina risolverebbe rapidamente tutti i problemi politici, economici e sociali che affliggono l'umanità, perché la conformità al Decalogo è condizione di verità e di bene per gli uomini e di ordine e di pace per le nazioni. Lo smarrimento di questi principi è una delle grandi cause della crisi contemporanea.

X. *L'instaurazione di tutte le cose in Cristo* (*Ef* 1, 10) *costituisce la meta di ogni cristiano.*

Restaurare in Cristo, «non solo ciò che appartiene alla divina missione della Chiesa di condurre le anime a Dio, ma anche ciò che (...) da quella divina missione spontaneamente deriva: la civiltà cristiana nel complesso di tutti e singoli gli elementi che la costituiscono.» (14)

Quest'opera di restaurazione e di rinascita non può prescindere dall'aiuto della Grazia. La Rivelazione soprannaturale non era di per sé necessaria e l'uomo non vi aveva alcun diritto, ma poiché Dio l'ha data e promulgata il cristiano non può accontentarsi di una società fondata sulla legge naturale: deve

13) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1956.

14) S. Pio X, Enciclica *Il fermo proposito* dell'11 giugno 1905.

desiderare la conversione al Cristianesimo del mondo intero (15).

Il Regno di Gesù Cristo non è solo una generica aspirazione: è anche l'unica situazione completamente normale della società. La Madonna a Fatima, nel 1917, non ha fatto che suggellare e trasformare questa meta in certezza soprannaturale con le sue parole:

«*Infine il mio Cuore Immacolato trionferà.*»

15) Dom P. Guéranger, *Il senso cristiano della storia*, Edizioni Amicizia Cristiana, Chieti 2005.

INDICE DEI NOMI

L'AUTORE

Roberto de Mattei (Roma, 1948) è Professore di Storia Moderna all'Università di Cassino e insegna Storia del Cristianesimo e della Chiesa presso l'Università Europea di Roma, dove è coordinatore del corso di laurea in Scienze storiche.

Giornalista e scrittore, difende i principi e le istituzioni della Civiltà cristiana su numerose pubblicazioni come "Radici Cristiane", "Lepanto", "Corrispondenza romana", "Famiglia Domani Flash" e "Nova Historica".

Tra i suoi ultimi libri: *Pio IX* (Casale Monferrato 2000, tradotto in portoghese e inglese); *La sovranità necessaria* (Roma 2001, tradotto in francese e in portoghese); *Guerra santa. Guerra giusta* (Casale Monferrato 2002, tradotto in portoghese e inglese); *La Biblioteca delle Amicizie* (Napoli 2005); *De Europa. Tra radici cristiane e sogni postmoderni* (Firenze 2006); *Finis Vitae*, a sua cura (ed. italiana Roma 2006, ed. inglese Roma 2007).

INDICE